الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد الثاني والعشرون | السنة السادسة | شتاء العام ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م

الملف

فكرة التاريخ والوعي التاريخي العربي (١)

الفضل شلق
سالم حميّش
عز الدين العلاّم
محمد حافظ يعقوب

ابرهيم بيضون
تركي علي الربيعو
عز الدين جسوس
السيد محمد الشاهد
محمد نور الدين أفاية

ناصر الرباط
محمد حناوي
ابرهيم القادري بوتشيش
جميل قاسم

دار الاجتهاد

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد الثاني والعشرون

السنة السادسة

شتاء العام ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م

رئيسا التحرير

الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول

محمد السماك

تصدر عن:

دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر

ص.ب.: 5581/14 — بيروت — لبنان — تلفون: 866666، 862205

ساقية الجنزير — بناية برج الكارلتون — الطابق الثاني

التوزيع في الوطن العربي وكافة انحاء العالم:



صندوق بريد 113/6590 بيروت ـ لبنان ـ
فاكس أميركي 001-212-4781491

- طلبات الاشتراك محصورة بإدارة مجلة الاجتهاد

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي.

ـ الأفراد:

في أقطار الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ ـ اما بشيك مسحوب على احد المصارف لامر «دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر»

Dàr Al - Ijtihād For Research, Translation, and Publication

٢ ـ او بتحويل الى العنوان التالي:

حساب «الاجتهاد»

رقم ٠٢٢٩٥٧،٠١،٠٤،٠٠ دولار امبركي

البنك السعودي اللبناني ـ الفرع الرئيسي

تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE ـ

ص. ب. ٦٧٦٥ ـ ١١ ـ بيروت ـ لبنان

Account «Al - IJTIHAD»
No. 00,04,01,022957 in US Dollars
Saudi Lebanese Bank. Head Office
Telex: LABANK 21469 LE -
P.O.BOX.: 11 - 6765 - Beirut, LEBANON

ثبت الموضوعات

حَول الوعي التاريخي

الفضل شلق

النخبة وصياغة الوعي

تشكل الأمة العربية واحدة من أكثر الأمم اندماجاً ثقافياً واثنياً واجتماعياً. وهي تملك إمكانيات بشرية ومادية كبيرة. لكنها أمة مصابة بالعجز والهزيمة وهدر الطاقات. يعود ذلك إلى الافتقار للقيادة القادرة على الإمساك بزمام الأمور وتحقيق طموحات ورغبات مجتمعها.

المعني بالقيادة هنا ليس فرداً أو أفراداً (وما أكثر الأفراد الأفذاذ في مجتمعنا) بل هي النخبة الملتزمة بقضايا الأمة التزاماً يجعلها قادرة على فهم قضاياها واستيعابها وصياغتها في «برنامج عمل» يعبر عن إجماع الأمة أو عن جملة إجماعات تتراكم في عملية تاريخية متطورة ومتغيرة حسب متطلبات كل مرحلة.

لقد أدت تطورات القرن التاسع عشر من الحملة النابليونية، إلى هيمنة الغرب الاقتصادية والثقافية والسياسية، والإصلاحات العثمانية، إلى ضرب النخب القديمة ومؤسسات المجتمع التقليدية. وبدأت بالظهور، في أواخر أيام الدولة العثمانية، نخب ثقافية واقتصادية وسياسية جديدة، ونشأت مؤسسات حديثة. لكنّ هذه النخب والمؤسسات الحديثة فوجئت قبل أن يشتد ساعدها بالحرب العالمية الأولى التي أدت إلى انهيار الدولة العثمانية وتجزئة المنطقة العربية إلى أقطار يخضع كل منها للاحتلال أو للنفوذ الغربي.

كُتبَ على النخب العربية الحديثة ومؤسساتها أن تنشأ في ظل الهيمنة الغربية، فلم تستطع أن تكتسب الشرعية من جمهور الأمة، وبالتالي بقيت عاجزةً عن تحقيق وجود

مستقل ومتماسك لها ولمجتمعها. كان وجود هذه النخب والمؤسسات محكوماً بالعزلة عن مجتمعها منذ بداية نشوئها. فبقيت ضعيفة هشة البنيان ولختارت طريق التبعية كي تحافظ على بقائها.

وبعد الحرب العالمية الثانية استطاعت الأقطار العربية خلال بضع سنوات تحقيق استقلالها السياسي لا نتيجة النضال الجماهيري، إلاّ في بعض الحالات، بل بسبب انهيار النظام العالمي القائم آنذاك وقيام توازنات دولية جديدة. بقيت النخب ذاتها تحكم البلدان العربية، لكنها لم تحقق تطوراً في عملها ولا في وعيها. فلم تستطع أن تزيل وصمة التبعية عن نفسها. لذلك كان سهلاً إزاحتها وحلول الأنظمة العسكرية مكانها.

لم تستطع النخب العربية الحديثة (الليبرالية) التي نشأت في أواخر أيام الدولة العثمانية وفي ظل الهيمنة الغربية أن تبدع وتصوغ وعياً جديداً يتناسب مع طموحات الأمة. كان ذلك بسبب تبعيتها للغرب وعزلتها عن المجتمع. لقد اختارت الطريق السهل كي تحافظ على بقائها وما كانت في يوم من الأيام جدية في عملها ولا في خياراتها الثقافية. بقي منهجها: التبعية السياسية، والطفيلية الاقتصادية المعتمدة على أعمال الوساطة والسمسرة، والتقليد الثقافي للغرب.

يؤكد لنا هذا الأمر ترابط العمل الثقافي بالنشاط الاقتصادي والخيارات السياسية. إن نخبةً ترتكز في وجودها الاقتصادي لا على تطوير القوى المنتجة ولا على العمل الجاد الدؤوب بل على أعمال الوساطة للمصالح الأجنبية والسمسرة الطفيلية، وترتكز في وجودها السياسي على الاعتماد على القوى الأجنبية لا على القوى الاجتماعية لجماهير أمتها، إن نخبةً من هذا النوع لا يمكن أن ينتج القطاع المثقف منها ثقافةً حقيقيةً ولا وعياً ينسجم مع حاجات المجتمع الحقيقية.

لا مجال هنا لوضع تعريف جامع مانع للوعي. وربما كان ذلك أمراً مستحيلاً، المهم هو الانطلاق من اعتبار الوعي بمثابة مجمل لتراكم تاريخي من الأفكار و «المعارف» التي تترابط فيما بينها لتكوين صورة عن الذات والعالم وموقف من كل منهما. يحتل الوعي التاريخي حيزاً هاماً في مجمل وعي الأمة الذي يشمل «معارف» أخرى دينية وعلمية وفنية وغيرها، بل يمكن اعتباره مجمل سيرورة هذه «المعارف» حيث تنصب في اطار يعيد صياغتها ويحولها إلى ما يشبه «برنامج عمل» ينبعث العمل

البشري منه انبعاثاً تلقائياً.

منذ أن بدأت النخب العربية الحديثة بالنشوء في بداية القرن التاسع عشر، اعتبرت أن مهمتها تنحصر في اقتباس التكنولوجيا الغربية وتخلت عن مهمة تكوين وعي حديث، علماً بأن اقتباس التكنولوجيا من الخارج يبقى تقليداً سطحياً ما لم يصاحبه تطوير ثقافي وروحي يؤدي إلى خلق روح علمية تزرع التكنولوجيا الحديثة في صميم المجتمع وتجعل الخلق والابداع التقنيين ممكنين.

وعندما جاءت الأنظمة العسكرية إلى الحكم في مختلف الأقطار العربية، كانت خياراتها تقنية ولم ترتكز على عمل ثقافي جاد، ولا سعت إلى تكوين وعي حديث تنطلق منه في برامجها التحديثية. رفعت شعارات «التقدم» الذي بقي مفهوماً على أنه تقدم تقني ملتصق بوعيٍ مشتت يكرر وعي النخب الليبرالية التي سبقتها.

من الصعب الاعتبار أن لدينا وعياً تاريخياً شمولياً ما دامت هناك اشكاليات كبرى في فهمنا لتاريخنا وما دمنا نتداول هذه الإشكاليات دون بحث جدي فنختلف حولها اختلافات تؤدي إلى تناقضات حادة في تصوراتنا عن ذاتنا وعن العالم. يتعلق بعض هذه الاشكاليات بفهمنا للتطور الاقتصادي، وبعضها الآخر بالتطور الاجتماعي.

الانتقائية في الرؤية التاريخية

كان الطبري، وكثيرون غيره من مؤرخي العرب والإسلام، يؤرخون للإسلام ابتداءً من ظهور الخليقة وصولاً إلى عصر النبي الكريم ثم يتحرون التاريخ اللاحق بكل لحظاته المجيدة ومآسيه وأزماته. وكانوا يتوخون الدقة بسرد مختلف الروايات. أما النخبة العربية الراهنة فإن وعيها للتاريخ مشوب بمنطق انتقائي لا يقتصر على تغليب الموقف على البحث الموضوعي بل ينتقي من التاريخ مراحل مجيدة ويهمل أخرى معتبراً إياها عصور انحطاط لا تستحق البحث. يحجم أصحاب هذا الوعي عن أخذ التاريخ «بعجره وبجره» ويرفضون اعتبار التاريخ سلسلة متصلة إذا سقطت منها حلقةٌ فرط العقدُ كلُّه.

لقد مر التاريخ العربي بمراحل متعددة ابتداءً من عصر النبوة إلى الخلفاء الراشدين ثم الخلافة الأموية ثم الخلافة العباسية ثم عهد الأمراء الذين سيطروا في ظل

الخلافة الرمزية ثم عصور الدول السلطانية من البهويهيين إلى السلاجقة إلى الأيوبيين إلى المماليك إلى العثمانيين وصولاً إلى الدول القطرية المعاصرة. والمناطق العربية التي لم يحكمها هؤلاء مرت عليها عهود موازية في مؤسساتها وأساليب حكمها. إن البنى الثقافية والمؤسسات الاجتماعية والسياسية التي ننتمي إليها الآن هي وليدة هذا التاريخ بمجمله وهي أقرب إلى ما ورثناه عن عصور المماليك والعثمانيين مما هي إلى عصر الخلافة الأولى الذي تعتبره أمتنا مثلاً أعلى. لكن أن يقتصر وعينا على العصور المجيدة للخلافة الأولى فهذا يؤدي بنا لا إلى القصور عن الشمولية في الوعي التاريخي وحسب، بل ويجعلنا أيضاً غير قادرين على فهم ما نحن عليه الآن.

لا يختلف عن هذا الوعي الانتقائي الرأي القائل بأن الثقافة العربية وضعت في شكلها النهائي في عصر التدوين الممتد من نصف القرن الثاني إلى نصف القرن الثالث الهجري. بل إن هذا الرأي الأخير نموذج آخر مشتق من الوعي التاريخي الانتقائي.

ايديولوجيا زائفة

يؤدي الوعي التاريخي القاصر إلى ايديولوجيا زائفة. هناك العديد من الإشكاليات التي يمكن ايرادها للدلالة على ذلك، أولاها تتعلق بالتراث والثانية تتعلق بالصلة بين الدين والسياسة.

يعتبر الكثير من المثقفين العرب أن الوعي التاريخي يقتصر على إحياء التراث. يلجأ هؤلاء إلى الاهتمام بالكتب القديمة ليس من أجل فهم التاريخ واستيعابه من أجل تجاوزه، بل من أجل جعل الماضي مثلاً أعلى ينبغي الاستمرار بالعيش فيه. يعيش هؤلاء في الماضي بدل أن يكون الماضي جزءًا من تاريخ يخرج من الماضي إلى المستقبل. هناك فرقٌ كبيرٌ بين الرؤية الماضوية والرؤية التاريخية. الاولى تتوهم الثبات فتتوقف عنده والثانية ترى الأمر حركة دائمة وتجدداً مستمراً لا يتوقف؛ الأولى تستسلم لمثل عليا ماضوية، غالباً ما تكون وهمية، والثانية توظف التاريخ لخدمة الإنسان والمجتمع والأمة.

أما إشكالية العلاقة بين الشريعة والسياسة فهي كما يطرحها الكثيرون من المثقفين العرب اشكالية يخلطون فيها بين اشكاليتين لعلاقتين مختلفتين يجدر التمييز بينهما؛ أولاهما العلاقة بين الرؤية الدينية والرؤية السياسية، وثانيتهما العلاقة بين

المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية. إن الدين يفقد مبرر وجوده كدين معطى من اله خالق للكون إذا لم يعتبر نفسه رؤية كونية تنبع منها كل الرؤى الدنيوية، السياسية وغيرها. من ناحية أخرى، إن الدين بمقدار ما يساهم في تكوين الثقافة لأمة من الأمم، يصبح قاعدة ثقافية تقرر الأفكار والمواقف السياسية.

أما المؤسسة الدينية الاسلامية فانها قد تكونت، منذ العصور الاسلامية الاولى بمعزل عن الدولة وفي تضاد معها في غالب الاحيان. لم تتحول المؤسسة الدينية الاسلامية الى سلطة دينية في أي عصر من العصور؛ وعندما لم تكن مستقلة عن الخلافة أو الدولة السلطانية كانت تابعة لها.

إن موقع المؤسسة الدينية الاسلامية من السلطة السياسية كان دائماً عكس موقع الرؤية الدينية من الرؤية السياسية.

إن غياب هذا التمييز عن وعي النخبة العربية الراهنة بما فيها الأطراف القومية واليسارية والأطراف الإسلامية والأصولية، يؤدي إلى تشويش المفاهيم حول الشريعة والعلمنة والقوانين الوضعية وطبيعة الدولة في المجتمع العربي الإسلامي. والحديث هنا عن تشويش المفاهيم وليس عن مواقف محددة من هذه المسائل.

إن الذين يرفعون شعار تطبيق الشريعة يهملون حقيقة أن الشريعة شيء والفقه شيء آخر، فالأولى معطى إلهي والثاني فهم بشري، ويهملون التمييز بين الشريعة والقانون. فالقانون يضعه بشر، وعندما يطلبون تطبيق الشريعة فإنهم يريدون تحويلها إلى قانون تضعه الدول وتسيطر عليه. وبقاء الشريعة رؤية دينية تقرر ما عداها يجعلها أقوى وأكثر نفوذاً مما لو تحولت إلى مجرد قانون.

في التطور الاقتصادي

إن الإشكالية الكبرى في وعي النخبة العربية للتاريخ الاقتصادي، إذا صح هذا التعبير، هي غياب هذا الوعي غياباً شبه كامل. فهناك فريق يفسر التاريخ على أساس عوامل اقتصادية بحتة فكأنهم لا يفعلون شيئاً إلا بناء على حساب ميزان المصالح المباشرة، وكأن المصالح المباشرة هي وحدها التي تقرر سلوكهم. وفريق آخر يغيب العوامل الاقتصادية والمصالح المادية تغيباً كاملاً وكأن تأمين الغذاء والمأوى والملبس للناس يتم بالأيديولوجيا وحدها. يتأرجح الوعي بين هذين الفريقين المتناقضين حسب

الموضة الرائجة، والمشكلة في كليهما أن العوامل الاقتصادية تؤخذ معزولة عن العوامل الأخرى الأيديولوجية والسياسية والاجتماعية والثقافية.

تكونت الأمة العربية بعد الإسلام دون حدوث انقطاع مع الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية السابقة. كانت التجارة الدولية عاملاً هاماً في التطور بسبب الموقع الجغرافي للمنطقة العربية. وقد لعبت التجارة الدولية دوراً هاماً في شبه الجزيرة العربية في الفترة التي ظهر فيها الإسلام. منذ الفينيقيين، وربما قبلهم، كان للتجارة الدولية دور مهم في المنطقة، ولم يكن ذلك جديداً.

إنّ الاتساع الهائل للامبراطورية الإسلامية ساهم في تشجيع التبادل بين مناطق متباعدة وأدى بدوره إلى ازدهار اقتصادي كبير. تزايدت الفوائض الاقتصادية فتوسعت المدن القديمة ونشأت مدن حديثة لإسكان الموجات العربية الفاتحة في البداية ولاستيعاب الطبقات الميسورة الجديدة. كثيراً ما كانت هذه المدن محطات تجارية أو موانىء أو مراكز لأحواض زراعية.

لكنّ التوسع الاقتصادي في المجتمعات القديمة، وربما في جميع المجتمعات، ما كان ممكناً أن يتم دون التقدم الزراعي، خاصةً وأنّ النمو المديني كان بحاجة إلى زيادة في الانتاج الزراعي في المناطق المحيطة مباشرة لتزويدها بالمواد الغذائية. لقد أحدث العرب ثورة زراعية على صعيد تطوير وانتشار وسائل الري بالاضافة إلى تطوير انتاج مواد زراعية جديدة مثل القمح والبرسيم وغيرهما كثير؛ وبدون ذلك ما كان ممكناً التوسع المديني الحديث.

كان هذا المجال الاقتصادي الواسع الذي شمل الديار الإسلامية والذي ربما صحت تسميته بالسوق المفتوحة عاملاً ساهم في تكوين مجتمع مفتوح تجمعه ثقافة عليا واحدة مستوعبة ثقافات محلية تقضم من مواقعها باستمرار لتحل محلها تدريجياً. كان مجتمعاً مفتوحاً لا بالمعنى الجغرافي وحسب بل بالمعنى الاجتماعي أيضاً فلم تكن هناك طبقات مغلقة وكان ممكناً تسلق السلم الاجتماعي لأي شخص كان مهما كانت أصوله متواضعة حين تتوافر الظروف.

إن انفتاح ذلك المجتمع أعطاه قدرةً على استيعاب الشعوب الوافدة وأسلمتها، وتعريبها أحياناً؛ فعندما تفككت السلطة السياسية العربية الإسلامية وسيطرت الدول

السلطانية التي غالباً ما كانت مرتبطة بموجات بشرية غير عربية لم تناضل ضدها الشعوب العربية الإسلامية، بل تركت القيادة لها وسلمتها زمام الأمور بمقدار ما كانت تلك الدول السلطانية تقوم بمهام الجهاد والدفاع عن ديار الإسلام في وجه الأعداء الخارجيين. كان هذا الاستسلام بمثابة تقسيم عمل بين الدول السلطانية التي مارست السلطة السياسية والعمل الحربي، وبين المجتمعات المحلية ومؤسساتها التي مارست حياتها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية حسب الأعراف المتوارثة. وعن طريق تقسيم العمل هذا استطاعت المجتمعات المحلية العربية الإسلامية استيعاب الموجات الوافدة ودمجها في المجتمع المحلي وأخضعتها لثقافتها العربية الإسلامية.

ورغم سيطرة الغرب الأوروبي التدريجية على البحر المتوسط وتجارته إلا أن العرب المسلمين بقوا مسيطرين على تجارة المحيط الهندي وعلى خطوط التجارة البرية عبر أواسط آسيا. وعلى الصعيد العسكري استطاع المماليك رد الغزوات الصليبية. واستطاع العثمانيون دق أبواب فيينا والوصول إلى قلب أوروبا. وبقي ميزان القوى بين المسلمين والأوروبيين حتى القرن السابع عشر متأرجحاً ولم تمل كفة الميزان لغير صالح المسلمين قبل ذلك. ولم تكن هناك هوة تقنية لا يمكن ردمها قبل القرن السابع عشر.

إن فهم التطور الاقتصادي بهذا الشكل يطرح شكوكاً حول الرؤية القائلة بانعدام التراكم في المنطقة العربية التي يأخذ بها بحاثون عرب وغربيون. تعتبر هذه الرؤية أن التراكم الاقتصادي في المنطقة توقف منذ بداية الألف الثاني للتقويم المسيحي.

كما أن هذا الفهم يلقي شكوكاً أكبر حول فرضية الانحطاط التاريخي الذي بدأ منذ القرن الرابع الهجري، والبعض يعتبر أن توقف النمو بدأ قبل ذلك، بعد الفتوحات الأولى في القرن الهجري الأول لم تعد الأمة تستطيع أن تحرز توسعاً بالوتيرة نفسها، لكنها بقيت تحرز تقدماً في جميع نواحي الحياة الثقافية والاقتصادية رغم التفتت السياسي الذي أصابها. إن فرضية الانحطاط التي يأخذ بها الكثيرون من أفراد النخبة العربية لا تتناقض مع الوقائع التاريخية وحسب، وإنما يمكن أن تشكل قاعدة لنشوء شعور بالدونية عند أصحابها كما أنها يمكن أن تستخدم لتبرير الغزو الغربي باعتبار أن أهداف هذا الغزو ذات طابع حضاري تمديني بعد عصور طويلة من الانحطاط والتأخر الاقتصادي والتقني لأمتنا.

في التطور الاجتماعي

إن انعدام الوعي في مجال التطور الاقتصادي يقود إلى مفاهيم واستنتاجات خاطئة في مجال التطور الاجتماعي من جملة ذلك الإشكاليات التي نشأت لدى النخبة حول مواضيع مثل الرق في المجتمع العربي، والإقطاع والقبيلة ودور كل منها.

يعتبر الكثيرون أن المجتمع الإسلامي اعتمد خاصة في البداية على عمل العبيد في الزراعة ومجالات الانتاج الأخرى. يغفل هؤلاء أن الاعتماد على العبيد لم يكن إلا في الخدمة المنزلية والخدمة العسكرية، وأن استخدام العبيد في العمل الزراعي في منطقة البصرة في جنوب العراق لم يكن إلا ظاهرة معزولة يخطىء من يعممها على المجتمع برمته.

وفي السنوات الأخيرة صدرت بعض الكتابات الغربية المتأثرة بمناخ سياسي معاد للعرب تركز على موضوع العبيد معتبرة أنه حتى العرب الفاتحين اعتمدوا على العبيد في جيوشهم. يخلط هؤلاء بين الموالي والعبيد، علماً بأن الموالي في عصور الإسلام الأولى كانوا مسلمين غير عرب أُلحقوا بالعشائر العربية تطبيقاً للمفاهيم والمصطلحات السائدة آنذاك ولم يكونوا عبيداً بحال من الأحوال.

لا أساس لهذه الرؤية للعبيد. أما مفهوم المماليك فالمملوك ليس عبداً بالمعنى الاقتصادي وإنما هو مولى بالمعنى الاجتماعي والولاء يحمل معنيين متناقضين: التبعية والسيادة. وقد وصل المماليك إلى السيادة عندما سمحت الظروف بذلك.

أمّا مفهوم القبيلة فإنّ الكثيرين يخلطون بينه وبين البداوة، فالقبيلةُ تنظيمٌ اجتماعي والبداوة تعبير اقتصادي يرتبط بالحياة الصحراوية التي تتطلب تنقلاً مستمراً نتيجة الندرة في موارد المياه والكلأ. من ناحية أخرى يعتبر الكثيرون أنّ المجتمع العربيّ بقي حتى القرن العشرين مجتمعاً قبلياً أو بدوياً.

منذ القرن الثالث الهجري قلَّ في الشعر العربي التفاخُرُ بالنسب، وصارت معظم التسميات تنسب الشخص للموطن، مدينة أو منطقة، أو للمهنة. كانت المدن والقرى مجالاً للدمج الاجتماعي والخروج من التقسيمات التي تفرضها الحياة البدوية التي بقيت محصورةً في الصحارى، لكنّ الناس بقوا يشكلون تيارات تسمى قيسية ويمينية حتى

القرن التاسع عشر. ليست هذه مجرد تقسيمات قبلية وإنما هي أحزاب تعبر عن نفسها بمصطلحات أعطيت مضامين جديدةً غير تلك التي حملتها من قبل.

أما مصطلح القبيلة أو العشيرة فتعبير عن تنظيم اجتماعي يستجيب للأحوال الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تفرض نفسها وهو لا يعبر بالضرورة عن رابطة قرابة، لكن رابطة القرابة البيولوجية مفهوم يستخدم لجعل الرابطة الاجتماعية تبدو قوية وأكيدة بنفس مستوى رابطة النسب البيولوجية.

أما مفهوم الإقطاع فهو قد استُخدم خلال تاريخنا لوصف علاقة معينة بالأرض وبفائض الانتاج منها وبالدولة وبأفراد المجتمع الآخرين. فالإقطاعي أو المقطع شخص يعطي أرضاً يحوزها حيازة منفعة مؤقتة ولا يتملكها ملكية خاصة دائمة، لقاء خدمات عسكرية أو إدارية يقدمها للدولة. مقابل هذه الخدمات يأخذ الإقطاعي لنفسه فائض انتاج الأرض الذي يفيض عن حاجة الفلاحين وربما اضطر إلى تقديم جزء من ذلك الفائض للدولة عندما تكون الدولة قوية وقادرة على أن تفرض ذلك عليه. وفي الغالب لا يستطيع الإقطاعي توريث الأرض. يستمد الإقطاعي وضعيته من الدولة ويستولي على فائض الانتاج نتيجة علاقته بالدولة فهو أشبه بموظف لديها.

أما الفيودالية الغربية فهي ترتكز على ملكية سادة الأرض لها، وهم يرثون الأرض ويورثونها، وحيازتهم لها ملكية كاملة ودائمة. وهم يأخذون فائض انتاجها بحكم ملكيتهم لها وليس نتيجة علاقتهم بالدولة. بل إن الدولة لا تستطيع انتزاع الأرض منهم. وكان الملك في النظام الفيودالي ممثلاً لسادة الأرض أكثر مما كانوا هم تابعين له.

إن الخلط بين النظامين قد قاد إلى مفاهيم خاطئة حول تاريخ ملكية الأرض وطبيعة هذه الملكية. وإذا كنا ما نزال حتى اليوم نرى كتابات عربية تصدر مشبعة بهذا الخلط، فإننا نرى برامج إصلاح زراعي في أقطار عربية تفشل في التطبيق وفي تشجيع الانتاج لأنها أغفلت أن توزيع الأراضي ليس هو الحل الأمثل لأن مفهوم الملكية الخاصة للأرض هو مفهوم غريب عن مجتمعنا تاريخياً غير العقارات المبنية في المدن.

على ضوء ذلك تبدو غريبة بعض نظريات النخبة العربية التي تعتبر أن بنية العقل السياسي العربي تدور حول ثلاثة مفاهيم هي العقيدة والقبيلة والغنيمة. تغفل هذه

النظرية أن هناك عقائد عربية إسلامية لا عقيدة واحدة، وأن نشوء هذه العقائد جاء نتيجة ظروف مختلفة ونتيجة تطورات تاريخية فرضت نفسها ولم تكن بمثابة دوغما سيطرت على عقول البشر. وكان العرب المسلمون، حتى الفقهاء منهم، يرفضون أن تكون هناك دوغما بيد فئة أو مؤسسة تقيس أفكار الناس بمقاييسها. من ناحية أخرى، إن تعميم مفهوم القبيلة على المجتمع العربي للإيحاء بأنه مجتمع سادته الانقسامات الدائمة، لا يفيد في تفسير الحقائق التاريخية المتناقضة حول تكوين المجتمع العربي الإسلامي عبر التاريخ في عملية مستمرة كان الاستيعاب والدمج هما الغالبان فيها على الانقسامات والتناقضات التي لا ينتظر أن يخلو منها مجتمع. وإذا كانت الغنيمة هي سلب ومصادرة أموال الغير بالقوة، وهي تأتي حصيلة علاقات دائمة الاضطراب بين جماعات (قبائل) دائمة التناحر والغزو، فإن تعميم هذا المفهوم على المجتمع العربي يتنافى مع حقيقة تطوره القائم على الاستقرار النسبي وتنظيم الانتاج وعلاقات الناس في مؤسسات لا يتسع هذا البحث السريع لعرضها.

إن تبسيط الأمور شيء ضروري لتسهيل الفهم، أما التبسيط لوضع مفاهيم خاطئة فلا ينتج عنه غير تعمية التاريخ العربي بما يؤدي إلى رسم صورة سوداء لهذه الأمة وتعميق الشعور بالدونية لديها؛ وهكذا فهو تبسيط يثير ما يتعدى الاستغراب إلى الإدانة والاتهام.

كيف ننظر إلى الوعي التاريخي؟

إن تكوين وعي تاريخي أمر لا ينفصل عن الوعي النظري عموماً. ليست المسألة مجرد دراسة للتاريخ لتكوين معرفة من أجل اكتشاف العبر، فهذه مسألة تقنية تأتي كنتيجة لأمر أهم وأعم وأشمل. إن احتقارنا للنظرية وللتفلسف يجعلنا غير قادرين على حل الإشكاليات الكبرى في تاريخنا وحاضرنا كما يجعل المستقبل أمراً مشكوكاً فيه.

إن تكوين وعي شمولي يشكل الوعي التاريخي جزءًا منه هو أمر يعتمد على تماسك المجتمع بما فيه من نخب ثقافية واجتماعية واقتصادية تماسكاً يجعلها قادرة على الفعل والقبض على المصير والعكس أيضاً صحيح. فهناك علاقة جدلية بين تماسك النخبة وتكوين الوعي الشمولي. وغياب الاثنين معاً يؤدي إلى نتائج مدمرة لأمتنا تتمثل في التجزئة والهدر وضياع الطاقات وهذه الهزائم المتتالية التي تشدنا إلى الوراء.

لكن الحالة ليس ميؤوساً منها. فالأمة بجماهيرها التي تقرأ والتي لا تقرأ تدرك الحقائق الأساسية وتتمسك بوعي صحيح في عمومياته؛ وهي على استعداد دائم لتأييد ودعم القيادة التي تعبر عن هذا الوعي بشكل أو بآخر.

يرتبط وعي الأمة بالمشروع التاريخي الذي لم تتخلَّ عنه رغم المظاهر التي تشير إلى عكس ذلك ورغم التراجعات الراهنة. ما زال المشروع حياً في ضمير الأمة، لذلك يبقى وعيها متماسكاً ومحتفظاً بالحقائق الأساسية والشمولية.

يتناقض وعي النخبة العربية الراهنة مع وعي الأمة، لذلك لا يستطيع وعي النخبة حل الإشكاليات التاريخية الكبرى ويعجز عن طرح برنامج شمولي للأمة. لقد مرغت هذه النخبة أنوفها في التكنولوجيا الغربية دون الثقافة الغربية، واستَجْدَتْ على أعتاب الدول القطرية فانحصر وعيها في اطار هذه الدول مما ضيق أفقها وأفقدها ثقة شعوبها بها.

لم تتجرأ هذه النخبة على أن ترى العالم كلاً مفتوحةً أجزاؤه بعضها على بعض، تتفاعل فيه الثقافات كما يتم فيه التبادل الاقتصادي وتشابك السياسات. فوضعت حدوداً بين ثقافتنا والثقافة الإنسانية الكونية التي يقودها الغرب بما فيه من امبريالية وديمقراطية واستعباد وليبرالية، الخ... بقيت منعزلة عن الثقافة الإنسانية رغم أنها تعيشْ عيشاً استهلاكياً يستعمل كل المنتجات والسلع التي تردها من الخارج. وانسلخت عن تراثنا رغم دعوتها إلى إحيائه وهي لا تدعو إلى إحيائه إلاّ لأنها تجد نفسها منسلخةً عنه. إنّ التعاطي مع التراث دون الاستناد على قاعدةٍ من الثقافة الإنسانية الشمولية يجعل احياء التراث مجرد ترداد للماضي.

لقد آن الآوان كي تقوم النخبة العربية بوظيفتها في صياغة وعي الأمة في اطار شمولي متماسك. ولن تستطيع هذه النخبة أن تقوم بهذه المهمة إلا بعمل إرادي يخرج من الواقع المتداعي ويرتكز على جهد ثقافي دؤوب. فالاستسلام للواقع يعمينا عن الحقائق ويجرنا إلى مزيد من الهزائم.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ملاحظات حول "الرعية" في الأدب السياسي السلطاني

عز الدين العلام

تمهيد

على الرغم من أن مفهوم «الرعية» يعتبر من المفاهيم المحورية التي تحدد المجال السياسي العربي ـ الإسلامي، ويشكل إحدى النقط الحساسة التي تلازم، ظاهراً أو باطناً، كل باحث في الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي، فإن المرء يكاد يقف مشدوهاً أمام ندرة الأبحاث في هذا الموضوع.

ليس هنا مجال البحث عن الأسباب الكامنة وراء الإهمال الكلي أو النسبي للتاريخ الاجتماعي(*)، ولا كيف حدث أن اهتم المفكرون والباحثون، قدامى

(*) يلاحظ محمد أركون بهذا الصدد: «إن الدراسة السوسيولوجية للمجتمعات الإسلامية تبدو شبه مستحيلة أو بعيدة المنال. والسبب هو أن كل المصادر التي وصلتنا عن تلك الفترة وأحداثها تحتقر ما يدعى بالعامة أو الدهماء، أو الغوغاء أو الأوباش أو الرعاع أو قطاع الطرق أو الفساق أو الزعار (الزعران) أو المفسدين. وكل هؤلاء يشكلون قطاعات واسعة مما ندعوه اليوم بالجماهير الشعبية أو بالشعب!». «الإسلام: الأخلاق والسياسة» ترجمة هاشم صالح. ص 116. مركز الإنماء القومي. 1990. وبالنسبة لحالة المغرب، نشير إلى الدعوات المتكررة لبعض المؤرخين (عبد الله العروي محمد ذنير...) للاهتمام بالتاريخ الاجتماعي، وإلى عقد بعض الندوات في الموضوع مثل ندوة مكناس (1991) حول «جوانب من التاريخ الاجتماعي للبلدان المتوسطية خلال العصر الوسيط»، كما انكب بعض الباحثين على دراسة هذا الموضوع وطرح بعض مسائله مثل دراسة الأستاذ عبد الأحد البستي حول «التاريخ الاجتماعي ومسألة المنهج» ودراسة محمد مزين «حول استغلال النوازل الفقهية في كتابة التاريخ» المنشورتان ضمن أعمال ندوة «البحث في تاريخ المغرب، حصيلة وتقويم» (الرباط 1989) ودراسة أحمد الطاهري لموضوع «طبقة العامة في المجتمع الإسلامي الوسيط» (ندوة مكناس. منشورات كلية الآداب 1989) ودراسة الأستاذ إبراهيم القادري بوتشيش بعنوان: «لماذا غيبت الفئات الشعبية من تاريخ المغرب الشرقي الوسيط»=

ومحدثين، بالدولة «السياسية» وأغفلوا المجتمع «المدني» ـ إن جاز استعمال هذه المفاهيم الحديثة ـ وهو أمر يتطلب دراساتٍ مستفيضةً تتجاوز أهداف هذه المحاولة.

وإذا كان البحث الحديث، على ندرته، في هذا الموضوع القديم ـ الحديث يخضع لا محالة لعدة قراءات وتأويلات تتباين بين التروي والتثبت والأحكام المتسرعة الجاهزة[1] ، كما تحكمه طبيعة النصوص أو المصادر التي تمَّ استقصاؤها؛ فإنّ هذه المحاولة لا تدّعي تحليلاً عاماً لموضوعٍ عامٍّ مثل الرعية، ولا تجاوزاً أو نقداً أو حتّى تجميعاً لما قيل بصددها، بل تنحصر في تحديد أو إبراز هذا المفهوم كما هو مبثوث في بعض الأدبيات السياسية السلطانية.

نقصد بعبارة «الآداب السياسية السلطانية» الكتابات السياسية التي تجعل من السلطنة «موضوعاً»، لها، ومن التصورات البراغماتية العملية «منهجاً» لها، ومن الأخلاقية الإسلامية والسياسية الفارسية والحكم اليونانية ـ الهللنستية «مرجعياتها» الأساسية ومن دوام الحكم السلطاني وتبرير وجوبه «هدفاً» لها، ومن النصائح الأخلاقية ـ السياسية والقواعد السلوكية «مادةً» لنصوصها[2] . . .

= المنشورة ضمن أعمال ندوة «المغرب الشرقي بين الماضي والحاضر». منشورات كلية الآداب. وجدة. 1988.

(1) يكفي أن نشير بخصوص موضوعنا إلى ما يقوله جعفر البياتي في تحقيقه لكتاب «سراج الملوك» حيث يرى في أبي بكر الطرطوشي باحثاً ومبوباً «لموضوعات القانون العام» و«القواعد الدستورية» و«القانون الإداري، و«الحريات العامة» و«حرية الرأي والمعارضة!» و«التوازن بين السلطان والرعية». . . الخ. (سراج الملوك، ص 23 وما يليها. رياض الريس 1990 ، لندن) وأيضاً إلى ما يقوله الدكتور محمد أحمد دمج في تحقيقه لكتاب «التبر المسبوك في نصيحة الملوك» الذي يتحول عنده «الاستخبار عن أحوال الرعية» إلى حرص السلطان على تفقد حالها وتعهدها ومحاربة البطالة! وتحرير الإنسان وغير ذلك (التبر المسبوك في نصيحة الملوك ص 43وما يليها. المركز الإسلامي للبحوث، بيروت، 1987 .

(2) لا بد من الإشارة إلى أن التعريف المقترح ومهما حاول أن يحيط بخصوصية الكتاب السياسية السلطانية يظل ناقصاً ويحتاج إلى المزيد من النقد والتحليل. ويستحسن هنا أن نشير إلى تسميات أخرى يُدرج ضمنها هذا النوع من الكتابة السياسية مثل «الدهائيات» التي يستعملها هادي العلوي «في السياسة الإسلامية»ص 155. دار الطليعة. بيروت 1974. «ومرايا الأمراء أو نصائح الملوك». (انظر: إحسان عباس: ملامح يونانية في الأدب العربي. ص 125. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977. عبد الرحمان بدوي: «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام ج 1 . ص 5. دار الكتب المصرية، القاهرة1954 . د. وداد القاضي: «جوانب من الفكر السياسي للسان الدين لابن الخطيب. مجلة الفكر

هناك من الباحثين من يُقصي هذه الكتابات معتقداً، عن صوابٍ أو خطأ، أنّ الفقهاء وسياساتهم الشرعية هم الممثلون الحقيقيون لفكر السياسي الإسلامي، كما نجد آخرين يشكِّكون، أو على الأقل يتساءلون عن مدى «إسلامية» النص السياسي السلطاني[1] ، مبرزين تناقضاته العديدة مع «الروح الإسلامية».

يوجد بالتأكيد اختلاف واضح، وتقاطع مبهم بين الرعية كموضوع لتصورات «السياسة السلطانية» وتصورات «السياسة الشرعية». فهل هناك مبرر للبحث في التصورات الثانية دون الأولى؟ وهل يكفي أن نستبعد التصور الشرعي على أساس أنّه من صنع خيال فقهاء ظلوا متشبثين بِـ«حلم الخلافة» وتطبيق مبادىء الشرع على وفي الدولة السلطانية، ونتشبث بالتصور السلطاني على أساس أنّه من إنتاج مفكرين سياسيين تيقّنوا من أنّ عهد الخلافة، بل وحتى أمل تطبيق الشريعة قد ولى، وأن السلطان حقيقة واقعة؟ وهل نفاضل بالتالي بين «واقعية» المفكر السلطاني و«طوبى»[2] الفقيه في موضوع كهذا؟.

لا تبدو المسألة بسيطة إلى هذا الحد. فمن الخطأ استبعاد كتابات الفقهاء بدعوى طوباويتها، إذ بهذه «الطوبى» ـ الواقعية إن جاز التعبير ـ كان المجتمع العربي الإسلامي وما يزال يتحرك ويتجيّش ويتعبأ. كما أنه يمكن القول أنّ «الفقهاء» أكثر واقعية من غيرهم حين يتحدثون عن أمور الناس ومعاملاتهم، وأنّ «الطوبى» الملصقة بأفكارهم، إنما ترتبط أساساً بتشبثهم، مثلهم في ذلك مثل سائر المسلمين، بِـ«سيادة عليا» في مواجهة اعتباطية «السلطات السياسية»[3] . ومن جهة أخرى، يجب ألا ينسينا نعت «الواقعية» الذي ألصقناه بالأديب السلطاني الغلاف الأخلاقي والإيديولوجي السافر الذي غالباً ما يلف فيه مجموع النصائح التي يسديها للحكام.

= العربي. ص 175. عدد23 . 1981 . رضوان السيد: «الإشارة إلى أدب الإمارة». ص 19. دار الطليعة. بيروت 1981. وحول هذا الموضوع، انظر أيضاً عز الدين العلام: «السلطة والسياسة في الأدب السلطاني». أفريقيا الشرق1991 . (ص 19 - 23).

(1) رضوان السيد. م ـ س. ص28 وما يليها. وإحسان عباس. م ـ س ص 125.

(2) العبارات بين قوسين لعبد الله العروي: مفهوم الدولة. ص 101 وما يليها. المركز الثقافي العربي1981 .

(3) العبارات بين قوسين لمحمد أركون: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». ص 165. مركز الإنماء القومي 1986.

لا يتعلق الأمر إذن بمفاضلة بين المجالين بقدر ما هو حصر للموضوع في التصورات السياسية السلطانية. هذه التصورات التي قد نشكّك أو نتساءل حول إسلاميتها ومدى تطابقها مع الروح الإسلامية «الحقيقية»، غير أنه لا يسعنا أن ننكر أنّها كانت، وطيلة التواريخ الإسلامية عملة رائجة في بلاط الحاكم السلطاني (الإسلامي!).

بدءًا هناك مفارقة ذات دلالة يجب الإشارة إليها: لا نجد أمام أهمية الموضوع غير النزر اليسير من النصوص السياسية السلطانية[1] . فكيف نعلل أو نفسر عدم التطابق بين أولوية الموضوع والمادة المكتوبة عنه؟ الجواب يكمن في نوعية الخطاب السياسي السلطاني.

ليس الخطاب السياسي السلطاني موجّهاً للرعية، ولا هي بمعنية أو مخاطبة به، بل هو كما يبدو جلياً في مقدّمات مؤلفيه ومحتويات نصوصه وضمير مخاطَبه موجّه للراعي في موضوع رعيته وأشياء أخرى. أكثر من ذلك، لا يتعامل هذا الخطاب السياسي مع الرعية ككيان قائم بذاته، ولا يتصورها «ذاتاً» مستقلة تستحق خطاباً مستقلاً بقدر ما هي على الدوام «موضوع» لـ«ذات» السلطان.

ما يطبع هذه التصورات إذن، هو أنها خطاب موجّه للحاكم في علاقته بالمحكوم، ولا تهتم بهذا الأخير إلا من زاوية خضوعه للأول؛ وبذلك تكون في حقيقتها عبارة عن مجموعة من «التقنيات» من المفروض أن يستعين بها السلطان في كيفية ضبط رعيته وأشكال سلوكه معها بغاية تحقيق هدف أساسي يتمثل في دوام حكم السلطنة. فجل الأسئلة المطروحة تكمن في أساليب تطبيع الرعية وقواعد التعامل معها، ومعدلات الظهور أمامها والاحتجاب عنها، ومدى قدرتها الجبائية وأشكال تجنيدها وطرق ترهيبها وترغيبها... الخ.

غير أن ما تجب الإشارة إليه في هذا المجال هو أنّه لا يمكن للباحث أن يكتفي

---

(1) تلاحظ مثلاً وداد القاضي في دراستها لكتاب «واسطة السلوك في سياسة الملوك» للسلطان أبي حمو موسى الزياني «إن الرعية، باستثناء البيروقراطية الحاكمة، لا يكاد يكون لها وجود يرى أو صوت يسمع» (النظرية السياسية للسلطان أبي حمو الزياني الثاني. ص 72. مجلة أبحاث الصادرة عن الجامعة الأمريكية. بيروت 1978/27 - 1979. ويقول رضوان السيّد بصدد تحليله لـ«قوانين الوزارة. وسياسة الملك» للماوردي: «وغريب أن تأتي الرعية المسكينة في نهاية مجالات اهتمامه» (قوانين الوزارة ص 106. دار الطليعة1979 .

بالفصول الواضحة العناوين والتي تذكر موضوع الرعية بصريح العبارة. بل لا بد من الانتباه إلى الربط الذي يقيمه الأدب السياسي السلطاني بين موضوع الرعية ومواضيع أخرى تخص العفو والعقاب والعدل والمال والجند والعمارة ومجالس المظالم والمراتب السلطانية وغير ذلك.

هل نستنتج إذن أن الخطاب السياسي السلطاني في مجمله، ومهما تعدّدت مواضيعه وتنوعت هو خطاب حول الرعية؟ إذا انطلقنا من الهاجس الأول الذي يشغل بال الكاتب في السياسة السلطانية و المتمثل في تقوية السلطان واستقراره، أمكننا القول إن الرعية ـ التي لا وجود للراعي بدونها ـ حاضرة إسماً وفعلاً في هذا الخطاب، إيجاباً أو سلباً، بشكل صريح واضح أو بشكل مضمر مسكوت عنه.

إن الحديث مثلاً عن «أخلاقيات السلطان» التي تشغل الحيز الأكبر من هذه الكتابة السياسية هو في جوهره حديث عن تقنيات السلوك السلطاني تجاه الرعية، كما أن الكلام في «مقوّمات المُلك» من جند ومال وعدل وعمران هو في حقيقته خطاب مقلوب عن الرعية التي تكوّن الجند وتدفع المال وتقيم العمران وبذلك كله يستقر السلطان.

نخلص إذن إلى أن الموضوع متشعب بتشعب مختلف المجالات التي يرتبط بها، وشاسع شساعة الجسد السلطاني نفسه، وهذا لا يمنع من أن نلامسه من خلال بعض المحاور المقترحة.

II
صورة الرعية

الرعية أساس السلطة ورأس الفتنة، بطاعتها للسلطان، وانصياعها له تستقر الأمور، وبخروجها عنه تعمّ الفتن وتحدث القلاقل. يعي الأديب السلطاني كل هذه الحيثيات، ويبرز غير ما مرة أهمية الرعية القصوى في سير أمور السلطنة. هكذا يعتبرها ركناً من أركان المملكة أو السلطنة[1] ، ويربط صلاح السلطان بصلاحها ويرى

(1) ابن أبي الربيع «سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق ودراسة ناجي تكريتي. ص 138. منشورات عويدات 1978.

أمره متعلقاً بأمرها[1] ، وقد يذهب بعيداً إلى حد اعتبارها أولى من الجند[2] . وفيما عدا هذه الأهمية العامة التي نصادفها في مختلف النصوص السياسية السلطانية يمكن ملاحظة بعض التمايزات فيما يخص طبيعة هذه الأهمية وربطها بموضوع ما يشغل بال هذا المفكر أو ذاك.

يبرز حضور الرعية في تصور أبي بكر الطرطوشي في تخصيصه لها حديثاً مسهباً يكاد يشمل مختلف الجوانب المرتبطة بها، فهو يطرح العلاقة الخاصة والوضعية غير المتكافئة بين السلطان والرعية، ومنزلتها منه، كما يحذّر الحاكم السلطاني من عواقب الخصال التي تدفع الرعية لذم السلطان، ويذكر الخصال التي تصلح بها وأيضاً ما يجب عليها فعله إذا جاز في حقها الحاكم السلطاني، كما يشير إلى حدود الطاعة المفروضة عليها وما يملك السلطان منها[3] .

ويتحدّث الماوردي وابن الأزرق عن «سياسة الرعية» بشكل تتطابق فيه مع سياسة المُلك، إذ يطرح الأول مختلف التجاذبات أو التقاطعات الموجودة بين الرعية والملك والدين[4] ، بينما يعرض الثاني مجموعة من التقنيات المحدودة بدقة والمتمثلة فيما يجب احترامه من أسس «يقوم عليها بناء الرعية» وما يجب اجتنابه من أفعال «تخل بنظام بنائها»[5] .

وتبدو أهمية الرعية أيضاً في علاقتها العضوية بمقوّمات المُلك التي لا محيد عنها. فإذا كان العالم حسب التصور السياسي السلطاني، بستاناً سياجه الدولة، والدولة سلطاناً تحيا به السنة، والسنة سياسية يسوسها المِلك، والمِلك راع يعضده الجند، والجند أعواناً يكفلهم المال، فإن المال، وهذا ما يهمّنا «رزق تجمعه الرعية»[6] .

---

(1) الأسد والغواص. ص 44 . تحقيق رضوان السيد. دار الطليعة 1979 .

(2) يقول المثل السلطاني: «إصلاح الرعية خير من كنز الجنود، سراج الملوك. ص 340».

(3) سراج الملوك. الأبواب: 6 - 9 - 38 - 40 - 42 - 43 .

(4) «تسهيل النظر وتحصيل الظفر...». ص 197 وما يليها. تحقيق ودراسة رضوان السيد. المركز الإسلامي للبحوث 1978 .

(5) ابن الأزرق «بدائع السلك في طبائع الملك». ج II ، ص 32 وما يليها. تحقيق علي سامي النشار. منشورات وزارة الإعلام/ العراق 1977 .

(6) يَرد هذا التصور في كتاب «السياسة في تدبير الرئاسة» المنحول لأرسطو (ضمن الأصول اليونانية... لعبد الرحمان بدوي. وينصح شيوع هذه المقولة في تداولها العام لدى مختلف الأدباء السلطانيين (ابن رضوان: «الشهب اللامعة في السياسة النافعة». ص 100. تحقيق علي سامي النشار. دار الثقافة 1984 . والمرادي =

ويضيف الأديب السلطاني أن جمع الرعية للمال متعلق بشرط «العدل» وأن إمكان الرعايا تمويل سلاطينها ليس بمطلق، بل يتعلق بوجود حركة عمرانية (زراعة، تجارة، حرف...) وبرغبة الحاكم السلطاني نفسه بطلق اليد لرعيته لكي تشتغل وتزرع وتتاجر حتى يتمكن بعد ذلك من استيفاء حقوقه السلطانية بدون إجحاف لرعيته التي لن ترى مصلحة في عمل يصادر السلطان مجموع ثمراته.

بقدر ما يؤكد الأدب السلطاني أهمية الرعية في بنية الدولة السلطانية، بقدر ما يصوغ «تصوراً» دونياً بشأنها يرتكز على تهميشها واعتبارها مجرد آلة اشتغال سلطانية. إن هذه «المفارقة» بين أهمية الرعية وتصورها شيء يدعو حقاً إلى الانتباه والتساؤل.

كيف يتصور الأدب السياسي السلطاني الرعية؟ سؤال مركزي بالجواب عنه والبحث في أسسه الثقافية والاجتماعية والتاريخية تتمكّن من فهم العديد من الجزئيات المتناثرة هنا وهناك والمتعلقة بموضوع الرعية. غير أننا لا نجد في هذه الكتابات تعريفاً محدداً للرعية، وكل ما يمكن القيام به هو استنتاج «تصور» ما حولها من خلال ما نعثر عليه من أفكار في شأنها، ومن خلال بعض النعوت الملصقة بها، بل وأيضاً حين يتم تهميشها وتقرير حضورها في صمت.

هناك اتفاق شامل بين مختلف الأدباء السلطانيين في اعتبار الرعية «موضوعاً» لـ «ذات» السلطان. ويكفي هنا أن نذكّر بأن «الأخلاق السلطانية» من كرم وحلم وعفو وعقاب وسخاء وتغافل وحزم ودهاء وترغيب وترهيب... الخ والتي تشكّل أكثر من ثلثي النص السياسي السلطاني هي تقنيات تجد مادتها في الرعية موضوع السلوك والتعامل السلطاني. وانطلاقاً من هذا الاعتبار ـ الأصل تتفرع تصورات جزئية تصب كلها في هذا المجال.

= في «الإشارة إلى أدب الإمارة» ص 107. تحقيق علي سامي النشار. دار الثقافة 1981. كما يذكرها غيرهم بتغييرات طفيفة حيث تحل كلمة محل أخرى دون مساس ببناء المقولة: «واسطة السلوك في سياسة الملوك». ص 109. مخطوط بالخزانة العامة/ فرع الوثائق، الرباط/ رقم د. 1298. وأيضاً سراج الملوك: الباب 11. ونفس القولة نجدها مثبتة في «عهد أردشير» مع اختلاف في نهاية الكلام. ص 198. تحقيق إحسان عباس. دار صادر. بيروت 1967.

وبصدد هذا التصور يبرز رضوان السيد خطورته وتضاربه الصريح مع «المنظومة السياسية الاجتماعية العربية الإسلامية». انظر مقدمته لكتاب «الإشارة إلى أدب الإمارة». ص 23.

يتصور الماوردي الرعية «طفلاً يتيماً» في حاجة إلى «ولي أمر» يتكفّل به، ويقوم بمصالحه، ويقوّم زلله ويصلح خلله ويحفظ أمواله ويهديه سواء السبيل[1] . ويصوّرها أبو بكر الطرطوشي «جسداً» شاحباً لا حياة فيه بدون روح السلطان و«ظلاماً» حالكاً في حاجة إلى «سراج» الملوك لينير له الطريق و«أرضاً» عطشى ترتوي من «ماء» السلطان، و«خشباً» متهرئاً يحتاج إلى «نار» (معتدلة!) تقيم أوده[2] . ويعتبرها ابن رضوان وابن الخطيب، وغيرهما «وديعة» أو «أمانة» في يد الحاكم السلطاني، عليه أن يرفق بها ويحفظها ويسير فيها سيرة العدل[3] ، ويرى فيها ابن طباطبا وأبو حمو الزياني وابن الأزرق وغيرهم كثير كائناً «مريضاً» في حاجة إلى السلطان ـ الطبيب[4] .

تبطن هذه الرموز أو التشبيهات المذكورة تصوراً واضحاً لطبيعة العلاقة بين السلطان والرعية ومنزلتها منه، وتبرز تبعيتها له واحتياجها الدائم لعنايته ونور هدايته.

الرعية ⟵ السلطان
يتيم ⟵ ولي أمر
جسد ⟵ روح
أرض ⟵ ماء
مريض ⟵ طبيب
ظلام ⟵ نور
أطراف ⟵ قلب
. . . . . الخ

(1) تسهيل النظر. ص 214.
(2) سراج الملوك. (الباب التاسع).
(3) «الشهب اللامعة في السياسة النافعة». (الباب الثامن عشر). «مقامة السياسة». ص 123. تحقيق ودراسة محمد كمال بشانة. الرباط (بدون تاريخ).
(4) ابن طباطبا «الفخري في الآداب السلطانية» ص 41. بيروت 1980.
ـ أبو حمو الزياني «واسطة السلوك...» مخطوط. و/ ظ 34.
ـ وحول مثل هذه التشبيهات انظر فصل «في سائر الأمثال والتشبيهات الملوكية والسلطانية من كتاب آداب الملوك» للثعالبي. ص 56. دار الغرب الإسلامي 1990.

يؤكد عابد الجابري، في معرض مقارنته بين الفكرين الشرقي القديم واليوناني، هذا التصور ويقول: «. . . إنّ ما يجمعه الراعي الشرقي هم الأفراد المتناثرون الذين يلبون نداءه إذا دعاهم للاجتماع بصوته و«صفيره». ولكن ما إن يختفي الراعي حتى يتشتت شمل القطيع/الرعية. وبعبارة أخرى إن وجود «القطيع» كمجموعة واحدة مرهون بالحضور المباشر للراعي وبعمله المباشر كذلك[1] . . .» ويشير في خاتمة مقارنته إلى «. . . إننا ننسى، بسبب كثرة الاستعمال، «إن الرعية» تعني في اللغة العربية نفسها: الماشية، القطيع من الأكباش والنعاج»[2] .

يجد هذا التصور الدوني ركيزته في اتفاق المفكرين السلطانيين على أن الرعية متروكة لوحدها معرضة للتلف والفساد وبالتالي للفتنة. يقول صاحب «سراج الملوك في تصوير كلاسيكي نجد له أمثلة كثيرة داخل نصوص سلطانية أخرى: «ومثال السلطان القاهر لرعيته ورعية بلا سلطان، مثال بيت فيه سراج منير وحوله قيام من الخلق يعالجون صنائعهم. فبينما هم كذلك طُفىء السراج فقبضوا أيديهم، وتعطل جميع ما كانوا فيه، فتحرك الحيوان الشرير، وخشخش الهوام الخسيس، فدبت العقرب من مكمنها، وفسقت الفأرة من جحرها وخرجت الحية من معدنها وجاء اللص بحيلته وهاج البرغوث مع حقارته، فتعطّلت المنافع واستطارت المنصار، كذلك السلطان، إذا كان قاهراً لرعيته كانت المنفعة به عامة وكانت الدماء في أهبها معقونة. . .»[3] . ولأن جور الرعية أشد من جور السلطان، والفتنة أشد من القتل، فإن الأدب السلطاني لا يكتفي، وهذا ما يجب الانتباه إليه، بتأكيد الفكرة الضمنية المتمثلة في «ضرورة السلطة» بل «يتجاوزها، ويحث الحاكم السلطاني على الحزم والتشدّد والقهر لأن الرعية كما يقول الوزير المغربي «كثيرة وعارضة للفساد»[4] ولأنها كما يقول سلطان تلمسان أبو حمو الزياني «مجبولة على الفساد، واتباع الأهواء وقلة السداد»[5] ، ويكفي هنا أن نذكّر

(1) محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي». ص 39. المركز الثقافي العربي 1990.
(2) عابد الجابري. نفس المرجع. ص 41.
(3) سراج الملوك. ص 156.
(4) أبو القاسم الحسين بن علي «السياسة». ص 54. (ضمن مجموع في السياسة: تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم أحمد. (مؤسسة شباب الجامعة) الاسكندرية 1982.
(5) واسطة السلوك. . . ص 79.

بالنعوت العديدة الملصقة بها (أو على الأقل على جزء كبير منها) مثل الدهماء والغوغاء والرعاع والأباش والسفلة والسوقة والجراد وغير ذلك من النعوت التي تحمل معها دلالتها.

III
تقنيات سلوكية

إن ما يبدو واضحاً من خلال إثبات الأدب السلطاني لأهمية الرعية أو في صياغته لتصورات ورؤى معينة بشأنها، هو تلك الرؤية «العلائقية» التي لا تدرك الرعية إلا من خلال السلطان وعلاقته بها. ومن هنا فإن مشروعية الحديث عن «تقنيات سلوكية» تكمن في كون الأدب السياسي السلطاني هو بالأساس سلوك مفترض يستحسن أن يتحلى به السلطان بهدف حسن سير آلة الحكم. ولأن الرعية بمختلف مكوناتها هي «موضوع» السلطة، فإن هذه التقنيات تكون بمثابة قواعد لتعامل الحكام مع الرعايا، وهي قواعد ترتكز على معطيات مختلفة قد تخص شخص السلطان نفسه أو أقسام الرعية أو الأدلوجة السلطانية.

بشكل أولي، ومن خلال بعض ما هو مطروح من صفات أخلاقية وقواعد سلوكية، يمكن أن نميز بين تقنيتين مركزيتين تحكمان هذه الصفات والقواعد هما: تقنية «الترغيب» وتقنية «الترهيب»، علماً أنه يمكن الحديث عن تقنية «الترتيب» التي هي أداة تحقيق التوازن بين التقنيتين المذكورتين.

المقصود من تقنية «الترغيب» ما يصيغه الأديب السلطاني من نصائح سياسية في شكل صفات خلقية وقواعد سلوكية، يكون هدفها المبطن استمالة قلوب الرعية وجلب الأمان وخلق الثقة والسكينة والألفة. «فالرغبة» كما يقول الماوردي: «... تدعو إلى التآلف وحسن الطاعة، وتبعث على الاتفاق وبذل النصيحة، وذلك من أقوى الأسباب في حراسة المملكة»[1].

ولعل أول مثل نجده لسياسة الترغيب هو الحاكم السلطاني نفسه الذي يلزمه

(1) تسهيل النظر... ص 224.

التحلي بكل ما هو «جميل وحميد» لأنّه صورة المملكة وعنوانها، و«القدوة والمثال» كما نجد عند المرادي والطرطوشي وابن رضوان وابن الأزرق وغيرهم[1] . ولكون «الناس على دين ملوكها»، وإصلاح الرعية يتطلب أن يصلح الملك نفسه أولاً، فإنه يلزم، «ذا الإمرة والسلطان أن يبدأ بسياسة نفسه ليحوز من الأخلاق أفضلها ويأتي من الأفعال أجملها فيسوس الرعية بعد رياضته ويقوّمهم بعد استقامته»[2] .

تقوم تقنية الترغيب على ما يمكن أن نسميه بـ«تجارة» أو «اقتصاد الأخلاق»، فوراء كل الفضائل الحميدة التي لا يملّ الفكر السياسي السلطاني من ذكرها (كرم، حلم، عفو، سخاء، عطاء، تغافل، رأفة، رحمة، لين، جود. . .) يوجد مقابل «سياسي»، صريح أو ضمني يتجلى في حصول الطاعة والولاء والاستعباد. إن السلطان يقوم هنا بعملية أخذ وعطاء فهو «يستبدل» حلمه وعفوه وكرمه بالطاعة والخضوع[3] .

يعي الأديب السلطاني جيداً أهمية «تجارة الأخلاق» هاته، ويحث على ضرورة تجنب استعمال القوة ما أمكن ذلك لاعتقاده أنّ أيّ سلطان لم يسبق له أن قوّم رعيته وضبطها بالقوة والقهر لا غير، وأن صفاء الرعية وامتلاك قلوبها بالإحسان إليها وإنصافها هو السبيل لاستعبادها عن طيب خاطر. هكذا نفهم ما طرحه ابن رضوان بخصوص «تودّد الملك إلى رعيته وتبسّطه وتواضعه في علوه»[4] وما استعرضه الطرطوشي من «خصال محمودة في السلطان»[5] ، وتأكيدات أبو حمو الزياني وابن طباطبا وابن الحداد وابن الأزرق على أهمية «العفو عن الذنوب» و«ترك الحقد المفسد

---

(1) يؤكد الأدب السلطاني كثيراً على أن الخصلة الأساسية التي تصلح بها الرعية هي خصال السلطان نفسه، ويبرز من خلال عرض للعديد من الفضائل الخلقية أن أحق الناس بالالتزام بها هو السلطان ذاته. والاستشهادات في هذا المجال كثيرة لا تحصى.

(2) تسهيل النظر. ص 135.

(3) على سبيل المثال، يتحدّث «إلياس كانتي» عن «سلطة العفو» la Puissance du Pardon ، ويرى أن الأمير لا يعفو عن أحد في الحقيقة، بل يسجّل كل الأعمال العدوانية والمخالفة لنظامه، وهو يستبدل «عفوه» بـ «الطاعة والخضوع» الحقيقيين وأنه يمارس «تجارة العفو» E. Canetti. Musse et Pinssance. p. 317/318, édition Gallimard.

(4) الشهب اللامعة: الباب15 .

(5) سراج الملوك: الباب 14 .

للنيات»[1] . . . الخ.

تخلق سياسة الترغيب صورة «مثالية» للسلطان يبدو معها جميلاً طاهراً عفيفاً! غير أنّ هذا القناع الجميل يخفي وراءه الوجه الحقيقي للسلطان؛ وهذا ما يدركه الأديب السلطاني باعتباره أنّ «الترغيب» لا يعني نزول السلطان إلى الأرض وترك عرشه فارغاً. على العكس من ذلك، إنه ترغيب له محدّداته ولا يتنافى إطلاقاً مع سياسة «الترهيب» بقدر ما يتكامل معها.

يرى ابن طباطبا أن «هيبة السلطان» وسيلة «تحفظ نظام الملك وتحرسه من أطماع الرعية»[2] . ومن جهته، يرى الماوردي أن «الرهبة» «تمنع خلاف ذوي العناد وتحسم سعي أهل الفساد» وبزوالها عن الرعايا فإنهم «يستسهلون معصيته (السلطان) ويستقلون طاعته وتصير أوامره فيهم لغوا، وزواجره لهواً. . .»[3] . فالرهبة إذن، مطلوبة من السلطان، لمالها أو لما تحدثه من آثار في نفوس الرعايا، وما تخلقه من مشاعر الوقار تجاه الحاكم والإحساس بالضعف والانسحاق أمام آلة سلطانية لا ترحم.

ويمكن، بشكل أولي، أن نذكر بعض تمظهرات هذه السياسة الترهيبية من خلال بعض ما يتعلق بشخص السلطان نفسه، و«أخلاقيات القوة» التي يخولها له مركزه.

يخصص الأدب السلطاني فصولاً مستقلة لموضوع «المجلس السلطاني» ويسهب في ذكر مواصفاته من «هيئة جلوس» السلطان ولزوم «اتخاذ السرير» ليرتفع عمّا عداه و«تجميله وصمته ووقاره وانقباضه» وتركه تشبيك الأيدي والضحك وكثرة التحرك.

---

(1) واسطة الملوك: و 127 (مخطوط).
- الفخري في الآداب السلطانية: ص 20 - 21.
- ابن الحداد: «الجوهر النفيس في سياسة الرئيس» الباب الرابع. تحقيق ودراسة رضوان السيد. دار الطليعة1983 .
- بدائع السلك. . . ج1 . ص 470 .

(2) الفخري في الآداب السلطانية. ص 23.

(3) تسهيل النظر. . . ص 224 .

كما يطرح شكليات الدخول على السلطان والسلام عليه والجلوس معه وكيفية التحدّث إليه والانصراف من مجلسه. . .[1] الخ. وهي كلها مواصفات تهدف إلى إبراز عظمة السلطان وجبروته، وتميّزه عن «عامة» الناس، كما تنفي كل تشبه أو تماثل مع الذات السلطانية، وتفرض «موت جسد» جليسه[2] واحترازه من كل هفوة أو زلّة ولو هانت ومن كل ما من شأنه أن يلهيه عن أوامر الحضرة السلطانية.

وممّا يتطلبه الحفاظ على «هيبة» السلطان التقليل من مباشرة العامة والظهور أمامها حتى لا يجرؤوا عليه فيهون أمره لديهم، وإذا ظهر أمامهم، فليكن راكباً لا راجلاً، وسط الموكب لا أمامه أو خلفه[3] .

لا ينصح الأديب السلطاني بالذهاب بسياسة الترهيب إلى حدودها القصوى واللجوء إلى مختلف تمظهرات أخلاق القوة من بطش وقهر وحبس وقتل وكِبر وإعجاب. . . إلخ، على النقيض من ذلك، يتوسل إليه أن يكون حليماً ورؤوفاً ومعطاءً وجميلاً. . . يعرف الأديب أن السلطان هو السلطان وأن أخلاقيات القوة والقهر من طبائعه وأنها موجودة فيه «بالقوة» إذ لم تكن «بالفعل»، لذا، فهو يحثه على التمهل في شأنها واستعمالها عند الضرورة القصوى ويحذر الرعية، عامة وخاصة، منها؛ فالسلطان يعفو وهو قادر على العقاب يرفق وهو قادر على التشدد والبطش يعطي وهو قادر على الإمساك، يتواضع وهو قادر على التكبّر. . . الخ

غير أن سياسة الترهيب تأخذ كامل أبعادها حين يتعلق الأمر بـ «العامة» حيث

---

(1) ـ حول هذا الموضوع، انظر مثلاً: الإشارة في تدبير الإمارة. الباب التاسع.
ـ الشهب اللامعة في السياسة النافعة: الباب الخامس.
ـ سراج الملوك. الباب الخامس والعشرون.
ـ التاج في أخلاق الملوك: باب الدخول على الملك.
ـ بدائع الملك في طبائع الملك ج I. الركن15 من الكتاب الثاني.

(2) انظر بهذا الصدد مقال رويدة رفقة «الكاتب في حضرة الخليفة» الفكر العربي المعاصر. عدد 1، مايو 1980.

(3) انظر البابين الثامن والتاسع من كتاب «الإشارة في تدبير الإمارة» وسنشير هنا إلى أنه لا يكاد يخلو كتاب سلطاني من ذكر «الظهور والاحتجاب» وتخصيصها بفصل أو حديث مستقل.

يتم التأكيد بصريح العبارة على ضرورة استخدام القوة ضد العامة الدهماء، هذه الفئة التي لا يصلح معها أدب، ولا ينفع معها خير، ولا يستقر لها قرار، ولا تحترم الحدود، لأنها «مجبولة على الفساد واتباع الأهواء وقلة السداد»، وعلى الملك أن يسلك معها «طريقة واحدة تقف عندها» وأن يحذر منها لأنها «إذا قدرت أن تقول قدرت أن تصول» ولأن القول مقدمة الفعل فعليه «أن يجهد أن لا تقول ليسلم من أن تفعل»[1].

إن النظر في سياستي «الترغيب» و«الترهيب»، وهما على طرفي نقيض يستلزم طرح التساؤل عن ضوابطهما. فالأدب السلطاني يقرر أن قوة الملك ودوامه لا يتم بسياسة الترغيب وحدها ولا بسياسة الترهيب وحدها بل لا بد من المزج بين السياستين، وسلوك العدل والتوسط بين القهر واللين والعفو والعقاب والظهور والاحتجاب... الخ ما هو إذن محدد السلوك السلطاني تجاه الرعية؟ هل هو منطق السياسة و«عقل الدولة» أم هو ميتافزيقا فكرة الوسط الأخلاقية المهيمنة تماماً على الفكر السياسي السلطاني؟

إن المتصفح لهذه الأدبيات يلاحظ فعلاً هيمنة فكرة الوسط هاته، وأنّها تحدّد، بشكل قبلي، كل سلوك سلطاني محتمل، والحالة هاته، هل نحن أمام سلوك «سياسي» أم سلوك «أخلاقي»؟ أم يمكن القول إنّ السلوكين معاً، الأخلاقي والسياسي يتطابقان في حالة الدولة السلطانية؟

VI
أصناف الرعية

إذا كان النص السياسي السلطاني يفيد أنّ سياسات الترغيب والترهيب يحكمها ضابط ما يوضّح متى يكون على السلطان أن يلجأ إلى الترغيب ومتى يسوس بالترهيب، ومتى يجب عليه المزج بين الترغيب والترهيب، فإن ما يمكن أن تستشفه من «أصناف

---

(1) «واسطه السلوك في سياسة الملوك» (و مخطوط 79 سبق ذكره). ونجد نفس الفكرة بنفس العبارات عند ابن رضوان وابن الأزرق والطرطوشي...

السياسات» المذكورة هو ملامستها الضمنية لموضوع «أصناف الرعية».

يفترض طرح أصناف أو «أقسام الرعية» تحديد المفهوم نفسه. وكما سبق القول، فإن هذه الأدبيات لا تمدنا بأي تعريف لهذا المفهوم، ولم يكن ذلك ليشغل بالها، وإنّما تتعامل معه كمعطى مسلّم به وبديهي لا يحتاج إلى توضيح! وبالمقابل، فإن ما تجب الإشارة إليه، وعلى خلاف ما قد يتبادر إلى الذهن، هو أن الكلام في «أقسام الرعية» لا يعني تحليلاً «سوسيولوجياً» لها ولا يفيد أي تقسيمات اجتماعية موضوعية بقدر ما يأخذ بعداً «معيارياً» و «علائقياً» متمحوراً حول الذات السلطانية. فما يهم من هذه الأقسام هو «قيمتها الاستعمالية»، وما يحدد مدلولها هو وظيفتها في «ترتيب أمور الرعية»، وهذه كلها أمور تتساوق ومنظور السياسة السلطانية، وتتلاءم مع خصوصية كتابتها.

يقول المرادي الذي خص «أقسام الناس وما تقابل به طبقاتهم» بفعل مستقل: «إن العلماء الماضين والملوك المتقدمين قد قسّموا الناس على ثلاثة أجناس: كريم فاضل، ولئيم سافل ومتوسط بينهما...»[1]، وهو نفس التقسيم الذي يورده ابن رضوان وابن الأزرق. وفي مقامة «السياسة» لابن الخطيب نجد نفس الأقسام بعبارات أخرى: «العليون ـ الأوساط ـ السفلة»[2]. ويحدد ابن طباطبا أصناف الرعية في «الأفاضل» و«الأوساط» و«العوام»[3].

وعموماً، فإن هذا التقسيم الثلاثي الأخلاقي شيء شائع لدى المفكرين السلطانيين، فالناس أخيار وأشرار متوسطون، وهم إذ يطرحونه ويؤكدون عليه، إنما يسعون إلى تبيان أن «لكل صنف من الرعية صنف من السياسة، فالأفاضل يساسون بمكارم الأخلاق والإرشاد اللطيف، والأوساط يساسون بالرغبة الممزوجة بالرهبة، والعوام يساسون بالرهبة وإلزامهم الجدد المستقيم...»[4]. وأن على السلطان «أن يحظر على كل طبقة منها أن تتعدى طورها أو تخالف دورها»[5].

---

(1) الإشارة في تدبير الإمارة. ص 113.

(2) مقامة السياسة. ص 123.

(3) الفخري في الآداب السلطانية. ص 41.

(4) م.ـ س. ص 41.

(5) مقامة السياسة. ص 123.

وفي نفس هذا المنحى الساعي إلى ضبط أمور الرعية و«ترتيب» البيت السلطاني نجد التقسيم الشائع للرعية إلى «خاصة» و«عامة»: هل نرى في الأفاضل/ الأخيار/ الكرماء فئة «الخاصة» ونرى في السفلة/ الأشرار/ العوام فئة «العامة»؟ وهل «الخاصة» و«العامة» بدورها تقسيمات «أخلاقية» لا أساس اجتماعي لها؟ وألا يمكن القول بتطابق «القيمة الأخلاقية» مع «المرتبة الاجتماعية»؟

بشكل عام، تعني الخاصة/ العامة: «النخبة»/ «الجماهير» و«الأشراف»/ «الناس العاديين» و«علية القوم»/ و «عامة الناس»[1] ، وغير ذلك من التقابلات التي لا تسعف في تحديد مكوّنات هاتين الفئتين بدقة. ويعتبر ابن المقفع، وهو «أول من دشن القول في «الإيديولوجيا السلطانية» كما يقول عابد الجابري، أول من تحدث عن الخاصة والعامة في هذا المجال، غير أنّه يجب الانتباه إلى ما يخفيه استعمال هذه المفاهيم وتداولها عبر حقب تاريخية، من مدلولات أو معاني مختلفة[2] .

ويبدو أن الأديب السلطاني يقصد بالخاصة كل المقرّبين إلى الملك أو السلطان، فهو تارة يستعملها مرادفة لبطانته وجلسائه[3] ، وتارة يربط بينها وبين «مشورة الملك»[4] وأخرى يرى في «سائسي المملكة» و«سائسي بدن السلطان» مكونين لهذه الفئة[5] . على أن ما يثير الانتباه، هو تلك الدعوة الحارة التي يوجهها الأديب

---

(1) انظر بهذا الصدد. Encyclopedie de l'Islam (Nouvelle Edition) T IV p. 1128-1130. (1978).

(2) يلاحظ عابد الجابري أنّ الرعية في دولة الخلفاء الراشدين كانت هي الجند نفسه أو «القبائل المجندة»، ثم تغيّر الوضع بدءًا من الدولة الأموية وانفصل الجند (القبائل المناصرة لمعاوية) عن الرعية (المجموعات التي قاتلت ضد معاوية). ومن مميزات الانتقال إلى الدولة العباسية ظهور «الخاصة» كوسيط بين «الخليفة» و «العامة» «وهي شرائح مختلفة تتحلّق حول الأمير وتقوم على خدمته وتعيش من عطائه. . .» وإذا كان ابن المقفع هو منظر هذه الفئة الجديدة التي لا سند قبلي لها فإن الطرطوشي يعطي للخاصة مكوّنات جديدة: «وجوه القبائل ومقدمي العشائر» عاكساً بذلك عودة «القبيلة» إلى المسرح السياسي. . . «العقل السياسي العربي» ص 252و ص 365. ومن بين التمييزات التي يمكن ذكرها ما لاحظه بروفنصال بشأن التحول من «خاصة الدولة» إلى «خاصة الأمة»، وكيف بدأت الخاصة تشمل إلى جانب «الأمراء والوزراء» فئات «الأغنياء والمثقفين». . . Encyclopedie de l'Islam. T IV p. 1129. 1978. .

(3) الشهب اللامعة. الباب الثامن.

(4) واسطة السلوك في سياسة الملوك مخطوط. و/ ط76 .

(5) سلوك المالك في تدبير الممالك. ص 141.

السلطاني للحاكم من أجل تمييز الخاصة عن العامة، والحرص على مصالحها وتعهدها ومكافئتها، فهما «طبقات مختلفة وبث العدل فيهم مختلف»[1] . وسوف يطول بنا المقام لو أدرجنا العديد من الاستشهادات التي تعكس هذه الدعوة الحارة لتمييز الفئتين والرفع من شأن الخاصة[2] . وبالمقابل لنا أن نتساءل عن سر هذه الدعوة: هل هي رغبة من الأديب السلطاني (وهو جزء من «الخاصة» أو على الأقل يطمح لذلك) في امتلاك نصيبه من حظوظ السلطنة وريعها؟ وهل تكون خطاباً «مقلوباً» يعكس في أحد أبعاده مخاطر «صحبة السلطان»، أو تكون مكافأة لهذه الفئة (التي لا «نظام شرعي» يضمنها ولا «سند اجتماعي» يحميها) على مخاطر ومغامرات صحبة شخص مثله مثل «البحر» و«الزمان» لا أمان له؟

وإلى جانب هذه التقسيمات التي يغلب عليها الطابع الأخلاقي والعلائقي، نجد تقسيمات أخرى تتميز بملامستها لبعض الخصائص الاجتماعية، نذكر بعضها على سبيل المثال:

يقول ابن أبي الربيع: «وأما الرعية فينقسمون أقساماً كثيرة، فمنهم: أ ـ المتأهلون [ويقصد بهم العبّاد والزهاد]. ب ـ الحكماء. ج ـ العلماء. د ـ ذوو أنساب. هـ ـ أرباب حروب. و ـ عمّار الأسواق. ز ـ سكان القرى»[3] . وفي توضيح سلطان تلمسان لولسي عهده كيفية ترتيب رعيته يضع «الشرفاء» في المقام الأول لنسبهم ثم «الفقهاء» لأن الشرائع تقام بهم، ثم «أشياخ البلد والأمناء والوجوه والفضلاء» لأنهم يضبطون من يتبعهم من «أهل التجارات وأهل الحرف والصناعات» وفي أسفل هذا الهرم الاجتماعي يذكر «العامة» التي يتكرّر الحذر منها[4] . وفي معرض حديثه عن «الرعاية السلطانية، يصوغ ابن الأزرق التراتبية التالية: «الشرفاء» و«العلماء» و«الصالحون» و«وجوه الناس وكبراء القبائل» و«الأغنياء» من الرعية» وخاصة منهم

---

(1) الشهب اللامعة. ص 100 .
(2) ربّما تجدر الإشارة إلى أن ابن رضوان يخصص حوالى 18 صفحة!. . . يحث فيها السلطان على الاهتمام بمصالح الخاصة وتعهدها!
(3) سلوك المالك. ص 147 - 148
(4) واسطة السلوك مخطوط. و 79 .

«التجار»[1] .

ليس الهدف من إدراج هذه الأمثلة تحليل هذه التصنيفات في علاقتها بالواقع المجتمعي لقائلها، وإنّما الإشارة فقط إلى أنّه، وإن كانت تعتمد على وضع اجتماعي أو ثقافي، يصعب اعتبارها تصنيفات اجتماعية، بالمعنى السوسيولوجي للكلمة، نظراً للطابع «المعياري» الواضح الذي يتخللها. فهي تعكس رؤية تراتبية تزن أهمية كل فئة عند الحاكم السلطاني؛ فابن أبي الربيع يضع أقسامه ليبيّن للملك «أمور صلاحها» وأبو حمو الزياني يصنف الرعية ليبرز أسبقية كل فئة في «الدخول على الملك»، وابن الأزرق يدرج أقسامه في إطار ما يجب أن تشمله «الرعاية السلطانية. . .»

وسواء لامست هذه التصنيفات بعض الخصائص الاجتماعية للرعية، أو كانت ذات طابع أخلاقي صرف، أو جمعت بين ما هو أخلاقي وما هو اجتماعي، فالواضح أن ما يهم الأديب السلطاني ليس هذه الأقسام في حد ذاتها، وإنما دورها ووظيفتها داخل السلطنة، والسلوك «الصحيح» الذي يجب على الحاكم أن يسلكه معها حتى يتحقق الترتيب المنشود ويستقر البيت السلطاني.

V
ما للرعية وما عليها

يفتتح أبو بكر الطرطوشي «الباب الأربعين» من كتابه «سراج الملوك» بتساؤل مهم عمّا «يجب على الرعية إذا جار السلطان»؟ ولا نجد من جواب غير سلسلة من الأقوال والروايات والأحاديث والمأثورات تحث كلها على تحمّل مضار السلطان الجائر وظلمه، «فإذا جار السلطان، فعليك الصبر وعليه الوزر» و«من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية»[2] . . . الخ. ليس من حق الرعية، تحت أي ذريعة كانت، إعلان ثورتها على الحاكم السلطاني، وأكثر من ذلك، فإن صلاحها يقوم على «اجتناب الخوض في أسباب السلطان»[3] . هذه مواقف معروفة تقول بها كل الأدبيات السياسية السلطانية التي ترى في حدوث «الفتنة» وتفرق كلمة الإسلام مبرراً لما تقول به.

---

(1) بدائع السلك. الركن 18 من الكتاب الثاني.
(2) سراج الملوك ص 344.
(3) سلوك المالك. ص 149 .

يتضمن تحريم «حق الخروج» عن السلطان «واجب الطاعة» الذي لا يخلو من ذكره والثناء عليه كتاب سياسي سلطاني إلى حد اعتباره واجباً دينياً. غير أننا نجد كلاً من الطرطوشي وابن الأزرق، في إشارة مهمة إلى حدود الطاعة، ينبهان السلطان إلى ضرورة الاكتفاء بـ«ظاهر الطاعة» لأنه يملك الأبدان فقط دون الأرواح أو «النوايا»[1]. وأن يقنع بعلامات «الطاعة الخارجية» دون تنقير ودون استقصاء أو بحث لا مبرر له سياسياً، وحتى أخلاقياً. ولا ريب أن لهذا المبدأ، يقول ناصيف نصّار معلّقاً على ابن الأزرق، «أهمية كبيرة على مستوى الواجبات السياسية (. . .) ولكنه، بطبيعة الحال، لا يصل إلى حد التفكير في أن الطاعة الظاهرة لا تتضارب مع المعارضة العلنية، إذ انّ فكرة المعارضة العلنية لم تكن واردة في قاموس السياسة في عصره»[2].

وبالمقابل، وبعد تحقق الطاعة، يشير الأديب السلطاني إلى «ما يلزم الملك في حقوق الاسترعاء على رعيته» وهي حسب الماوردي: تمكين الرعية من استيطان مساكنهم وادعين والتخلية بينهم وبين مساكنهم آمنين، وكف الأذى عنهم، والعدل فيهم، وفعل الخصام بين المتنازعين وتطبيق الشرع عليهم وإقامة حدود الله وحقوقه فيهم، وتحقيق أمن السبل والمسالك، والقيام بمصالحهم مما يحتاجون إليه من ماء وقناطر. ويؤدي تحقيق هذه الحقوق إلى بلوغ «السياسة العادلة، التي تستخلص بها طاعة الرعية»[3].

ودونما حاجة إلى ذكر «حقوق الاسترعاء» كما ترد عند بعض الأدباء السلطانيين نشير إلى الطابع العام والفضفاض الذي يكتنفها، وأن ما أورده الماوردي نعثر عليه متناثراً هنا وهناك. على أن ما يمكن أن يثير الانتباه هو حين يعرض النص السلطاني لحقوق معينة أو خاصة ليتحدث عنها بشيء من الدقة. يخصص ابن رضوان فصلاً مستقلاً «في ذكر السجون وأحوالها وتفقد أهلها» ويبين أن واجب الملوك تجاه أهل السجون: «تعهدهم باللباس والطعام وتنظيف المكان وتسهيل سبل العبادات والصون

---

(1) سراج الملوك. ص 354.
ـ بدائع السلك. ج II. ص 35.
(2) صفحة جديدة من تاريخ فلسفة القهر. مجلة آفاق عربية. ع 2. س 81. ص 85.
(3) تسهيل النظر. ص 214.

من شدة البرد بإصلاح المبنى حيث استقرارهم، وتفقد الأمناء المكلفين بهم حذراً من أن يليهم من يضيق عليهم في العذاب ليفتدوا منه بما يكون لهم من مسكة باقية أو نفقة ضرورية، فقد حدث من ذلك في بعض المدن ما يهول سماعه ويعظم على الدين وقوعه، نسأل الله العافية من بيع آخرة الملوك بدنيا السجّانين». ويضيف نقلاً عن ابن حزم وجوب تخصيص «سجن ثقيف للدعار ومن تخاف غائلته» وسجن آخر «للمشورين المحبوسين في الديون والآداب وأشباهها» كما ينصح بتخصيص سجن للنساء مع مراعاة نفس التقسيم السابق إن أمكن ذلك. ويختم بلزوم اعتماد إمام للصلاة بالسجناء[1] .

فكرتان أساسيتان يمكن استخلاصهما من خطاب «الحقوق والواجبات» أو بالأصح: ما للرعية وما عليها، هما خطر الانزلاق نحو المماثلة بين «حقوق الاسترعاء» ومفاهيم الحقوق المتداولة في الفكر السياسي الغربي. فحقوق الاسترعاء ليست مؤسسة أو وضعية بقدر ما هي، سياسياً، ممنوحة، أعني أنها مرتبطة، في ذهن الأديب السلطاني على الأقل، بمدى عدل السلطان وحبّه للشرع ولا ينتج عن خرقها أي جزاء كيفما كان معنوياً أو مادياً. غير أن مصلحة السلطان ودوام ملكه، يقرر الأديب، تكمن في احترامه لها، بل إنّه باحترامه لها يكون قد ربح دنياه وأخراه. فكل حق وراءه شريعة (أو حكمة) تحدده من جهة، ومصلحة سلطانية دنيوية من جهة أخرى. وربّما كان هذا الجمع بين ما هو «شرعي» وما هو «سلطاني» سبباً من أسباب الخلط بين ما هو «ديني» وما هو «سياسي» في هذا المجال ومثال «الطاعة» دليل ذلك.

وأخيراً، إن ما يبدو واضحاً في موضوع «الرعية»، سواء تعلّق الأمر بأهميتها وتصورها أو تقنيات السلوك السلطاني تجاهها، أو في ذكر أقسامها ومالها وما عليها هو الحضور الشامل للسلطان وملازمته لنا طيلة مجريات هذا العرض. والحقيقة أننا إذا أردنا البحث عن وفي «الرعية» فوجدنا أنفسنا نبحث في سلطان يصبغ على الرعية «تصوره» ويحدّد «تقنيات سلوكية» تجاهها لدوام ملكه ويعنّف «أقسامها» ليرتّب بيته ويسهب في ذكر «ما عليها» نحو شخصه ويوجز في ذكر «مالها» عنده. فهو ظل الله في أرض وخليفته في عباده، يقيم الحدود، ويحمي الثغور!، يعفو عمن يشاء ويعاقب من

(1) الشهب اللامعة. ص 359 - 360 . وانظر أيضاً: بدائع السلك. ج II. ص 168 وما يليها.

يشاء ويعطي لمن يشاء وهو على كل شيء قدير. فهل نحن أمام ما يسمى بـ«المستبد الشرقي»؟

لقد كان «الغرب» يرى «الشرق» نظاماً «يظل فيه الأفراد مجرّد أحداث عارضة فحسب» وأنّه لم يعرف نتيجة نظام حكمه الاستبدادي سوى «أن شخصاً واحداً هو الحر»[1] . ويلاحظ مفكر آخر غياب أية رقابة اجتماعية فعلية أو دستورية على الحاكم وأن الحاكم (أي الخليفة) في المجتمع الإسلامي، ورغم أنّه يفترض فيه الخضوع للمبادىء الدينية المقدسة، كان يؤكد سلطته في كل حين وأنّ القضاة والقواد كانوا يدّعمون بحماس الحكومة التي كانت تعينهم وتعزلهم على هواها[2] . ويؤكد مفكر آخر تمازج السلطتين الفعلية والقضائية، ويضيف أنه «لم تكن هناك شرعة فاعلة لحماية حرية الأفراد أمام اعتداء من هذا النوع. فقد كان للحاكم حق مفترض في حرمان الأفراد حريتهم دونما سبب على الإطلاق، حتى ولو كانوا أبرياء، تماماً كما كان يستطيع تهديدهم بالسجن إن لم يقوموا بارتكاب جرائم يريد منهم أن يقترفوها»، وأكثر من هذا يقول نفس المفكر في خلاصة ذات نتائج خطيرة إن اللغة العربية «لم تعرف مصطلحاً يستخدم استخداماً عملياً للتعبير عن كل ما يحمله مفهوم الحرية من سعة حتى جاء التأثير الغربي في مطلع العصور الحديثة. . . »[3] .

هل نساير هؤلاء في نعتهم لمجتمعاتنا بالاستبداد، فتنعت بالمركزية الأوروبية؟ هل نرفض ما زعموه جملة وتفصيلاً بحجة الدفاع عن قومية ما أو أصالة مزعومة؟[4]

---

(1) ف. هيغل: العقل في التاريخ. ص177 . ترجمة وتقديم: د. إمام عبد الفتاح إمام. مراجعة ف. زكريا. ط2 . دار التنوير1981 .

(2) K.Wittfogel-Despotisme Orientale p. 167- 168. Ed de Munnit 1964.

(3) ف. روزنتال: مفهوم الحرية في الإسلام. ص 57 – ص 24 . ترجمة وتقديم. د. السيد، معهد الإنماء العربي1978 .

(4) يحسن بنا أن نشير إلى بعض الآراء في هذا الصدد: ـ يلاحظ هادي العلوي إن هناك علاقة بين «عمارة البلدان» وهي وظيفة لا تدخل ضمن القوانين الشرعية و«الدولة الشرقية القديمة (في السياسة الإسلامية: ص 111 -112 دار الطليعة1974) ويرى عابد الجابري أن لا مجال لنفي هذه «الحقيقة الواقعية التاريخية» التي تكمن في الدور المهيمن والشامل الذي تلعبه الدولة في المجتمع العربي الإسلامي. (نظرية ابن خلدون في الدولة العربية. (الفكر العربي المعاصر. ع 28/27. 1983. ويلاحظ عبد الله ساعف وجوه تشابه في الشكل بين «السلطنة» و«الاستبداد الشرقي»، فالحاكم السلطاني يجمع بين السلطتين الروحية والدنيوية،

إذا كان من الأكيد أن هناك مبالغة في طرح هذه الآراء وأن هناك نقص في فهم بعض المقوّمات الأساسية التي ترتكز عليها مجتمعاتنا، فالأوكد من ذلك أيضاً أن هذه المجتمعات لم تكن تنعم بحرية أو ديمقراطية طالما تنطع متشددونا «واجتهدوا» في نسبها لها.

ومهما كثرت التأويلات في هذا الموضوع، فإن الحقيقة التي لا مجال لإنكارها هي أن العلاقة بين السلطان والرعية، علاقة تحكم وتملّك، ولا تقوم على أخلاق المشاركة السياسية ولا على اعتبار السياسة «شيئاً عمومياً». ولسنا في حاجة إلى «حفر» عميق، كما يقول عابد الجابري «لنبين كيف أنّ واقع السلطة عندنا، مظهراً وجوهراً، يقوم على تقنية مألوفة لدينا، تقنية قوامها راع واحد يقود الرعية برمّتها. يكفي إذن أن نشير بالمقابل إلى أننا ننسى، بسبب كثرة الاستعمال، أنّ الرعية تعني في اللغة العربية نفسها: الماشية والقطيع من الأكباش والنعاج وقليلاً ما ننتبه إلى أن الراعي عندنا، الواحد الأحد، كثيراً ما يعتبر تعدد الرعاة على رعية واحدة، حتى ولو كانوا قليلي العدد، بمثابة تعدد الآلهة...»[1].

لقد واجه الأديب السلطاني مفاهيم «السياسة المدنية» ورفضها، فغابت مفاهيم المواطن والحرية والمشاركة في الشؤون العامة، وها هي الآن نفس المفاهيم تواجهنا، وتفرض علينا محاورتها، فهل نرفضها ونعيد تجربة الأديب السلطاني؟

يعيّن ويعزل كما يشاء ورجال الدولة امتداد ليديه... الخ. ومع ذلك يخلص نفس الباحث إلى أنه إذا كان من الخطأ أن نسقط على جهاز الدولة السلطانية الرسم القيسري للبيروقراطية، فإنّه من التبسيط أن نرى في السلطان مستبدا شرقيا: Notes pour une recherche sur l'Etat marocain, in L'Espace del'Etat ouvrage collectif EDINO 1985

وأخيراً يرفض عبد الله العروي رفضاً قاطعاً نعت السلطنة بالاستبداد الشرقي وحجته الأساسية «نظام العشيرة» ووجود «حريات» وراء مظاهر لم يكن هؤلاء الغربيون ليتنبهوا إليها لعدة أسباب (مفهوم الحرية: ص 18 ... المركز الثقافي العربي. 1981).

(1) عابد الجابري: العقل السياسي العربي. ص 41.

المماليك ومأزق الشرعية

ابراهيم بيضون

كان الماوردي من أوائل الفقهاء الذين تعرّضوا للمسألة السياسية على المستوى النظري في الإسلام. رابطاً بين السلطة المطلقة للخليفة، وبين مبدأ الطاعة في السياق القرآني[1] ، دون أن يتناقض ذلك مع قاعدة الشورى التي تبقى الأساس في «أحكامه»[2] . ولكن الماوردي على المستوى العملي، وهو الذي كان مقرباً من القائم بأمر الله العباسي، وعاصر عن كثب إنحسار سلطة الخلافة، لم يجد مانعاً في أن يؤول القرار الفعلي لبني بويه، المتغلّبين عليها، شرط احتفاظ الخلافة بالمرجعية العليا[3] .

وقد نحت كتابات الفقهاء بعد الماوردي هذا المنحى التوفيقي بصورة عامة، في حرصها على وحدة السلطة في الإسلام، مجسَّدة بالخلافة التي من دونها لا تكون وحدة الأمة. وبعد أن كانت دولة الراشدين هي النموذج الذي تطابق فيه الدين مع السياسة، نتيجة للظروف التي تهيأت لخلفائها الأربعة، وهم صحابة الرسول والسابقون في الإسلام، عدا المعرفة الواسعة ـ وإن بدرجة متفاوتة ـ بالشريعة، مما كان يؤهلهم للاستنباط واتخاذ الأحكام المناسبة، لم يعد الأمر كذلك بعد سقوط هذه الدولة وقيام دولةٍ، لا تتوافر لخلفائها الأسبقية، ولبعضهم الثقافة الشرعية الشاملة. ولأن الخليفة لم يعد فقيهاً، باستثناء قلة قليلة، مثل عبد الملك بن مروان وعمر بن عبد العزيز، فقد برز دور الفقيه إلى جانبه، في محاولة لعدم الابتعاد عن النموذج الذي اهتّزت صورته، بعد

---

(1) ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾. سورة النساء، الآية/ 4. انظر آيات كثيرة في عدة سور عن الطاعة.

(2) الأحكام السلطانية. ص 7.

(3) أروين روزنتال، دور الدولة في الإسلام. مجلة الاجتهاد. عدد 12. بيروت1991 . ص 48.

«انحراف» الأمويين بالخلافة عن «أصولها»[1] ، أي عن الشورى، وتحويلها إلى ملك وراثي، بقرار من «أهل الحلّ والعقد»، وهم ليسوا حينئذٍ غير بني أمية، وفقاً لما رآه ابن خلدون في مقولته المعروفة[2] .

ولكن الفقيه مع الوقت، لم يعد شديد التمسك بالصيغة الراشدية، فقد بات أكثر تأثراً بمعطيات الواقع، وانتهى إلى أن يصبح ـ كما الماوردي فيما بعد ـ توفيقياً في فكرة، ومروّجاً في الغالب لموقف السلطة التي رأى فيها ضرورة للجماعة، وهي النظرية التي تأسست عليها أطروحة الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي[3] . ولعل منطق «الضرورة»، كان وراء تساهل الفقهاء أحياناً في محاسبة الحاكم، وربما في التصدّي لانحرافه أحياناً أخرى. «فإذا ثبت وجوب الإمامة، ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم» كما يقول الماوردي[4] ، بينما يؤدي فراغها إلى «الفتنة» والاختلاف بين المسلمين. وكان رائد هذه النظرية عبد الله بن عمر الذي نسب إليه القول: «ما أحب أن أبيت لينة وليس عليَّ أمير»[5] ، معلّلاً تراجعه عن الموقف الرافض لبيعة يزيد بن معاوية. وقد تصادى معه قولٌ للغزالي: «إن أربعين عاماً من جور السلطان، خيرٌ من رعية بدون سلطان ليلة واحدة»[6] .

على أن الأمويين، برغم ابتعادهم عن النموذج، بُعد المسافة بين ضرورة الخلافة في الشرع، وضرورة السلطة في الواقع، كان ثمة ما يجعلهم على علاقة بالتراث أكثر من النموذج، إذا توقفنا عندما ربط معاوية الشرعية بقريش، وما «أحاطها» الله في الجاهلية والإسلام[7] ، معتبراً حكمه امتداداً لحكم عثمان، بالإضافة إلى معطيات وظفها ببراعة

---

(1) الحصني، منتخبات التواريخ لدمشق. ص 85 .

(2) «إنما هو مراعاة للمصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهوائهم باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذٍ من بني أمية، إذ بنو أمية لا يرتضون سواهم، وهم عصابة قريش وأهل الملّة أجمع وأهل الغلب منهم». المقدمة. ص 273 .

(3) الماوردي، أحكام. ص 5 .

(4) المكان نفسه.

(5) ابن الأعثم الكوفي، الفتوح. ج 2. ص 242 .

(6) التبر المسبوك، الفصل الرابع. ص 62.

(7) سيف بن عمر، الفتنة ووقعة الجمل. ص 62 .

لمصلحة قضيته، كعلاقته بالرسول، إذ كان ممن كتبوا له[1] ، ودوره في حركة الفتوح إلى جانب أخيه يزيد، أحد كبار القادة المسلمين وأول ولاتهم على الشام. كما أن معاوية في خطوة لافتة راعى فيها مشاعر المسلمين، حرص على تجديد البيعة لنفسه بعد تنازل الحسن، في ذلك العام (41 هـ) الذي عُرف بعام الجماعة، وفي مقدمة ما يعنيه هذا الأمر، إنه لم يخرج عن صيغة الخلافة التمثيلية، وإنّما عدّل فيها، بما يتلاءم وطبيعة المكان الذي انتقلت إليه، ويعبرّ عن مفهوم الأمويين للسلطة، كما سبق أن عرض له معاوية في عهد عثمان، في قوله عن «الإحاطة» التي تحمل في مضمونها فكرة «الحق الإلهي»، مؤكداً عليها فيما نسبه له البلاذري: «إن عمر ولاّني ما ولاّني من الشام، ثم عثمان بعده، فما غششتُ ولا استأثرت، ثم ولاّني الله الأمر، فأحسنتُ وأسأت»[2] .

وهكذا بدت رؤية الأمويين للخلافة، قائمة على أساس هذا «الحق الإلهي» الذي أخذ يروّج له أنصارهم، مع اتساع موجة المعارضة وتصاعد التشكيك بالشرعية الأموية، فيصبح معاوية برأي الأخطل، «خليفة الله»[3] ، في سياق الحملة لولاية العهد. كما يصف شاعر آخر (مسكين الدارمي)، الأمويين بأنهم «خلفاء الله»، ويخصّ يزيداً بلقب أمير المؤمنين[4] ، على غرار خلفاء الدولة الراشدية بعد أبي بكر الذي غلب عليه «خليفة رسول الله».

وإذ تستمر الحملة المضادة، وعلى رأسها الشعراء، مستهدفةً خصوم الدولة الأموية، يتحفّز الفقهاء أيضاً للدفاع عن الأخيرة، فيخوضون الصراع على طريقتهم، ويجدون سبيلاً إلى صيغ توفيقية، بين الخلافة، وإن خرجت على الشورى، وبين الدين

---

(1) خليفة بن خياط، تاريخ. ج 1. ص 77.

(2) أنساب الأشراف. ج 4. ص 117.

(3) الخائض الغمر والميمون طائرة   خليفة الله يستسقى به المطر

(ديوان الأخطل، ص 56).

(4) بني خلفاء الله مهلاً فإنما   ينوء بها الرحمن حيث يريد

إذا المنبر الغربي خلاه ربه   فإن أمير المؤمنين يزيد

(الأغاني، ج 18. ص 68).

الذي تراجع دوره، ويكون لهم تأثير كبير في انحسار حملة المعارضة، فبدت أكثر شدة على النظام (الدولة) في أواخر عهده، منها على الخلافة إذا توقفنا عند الثورات ذات الطابع الاجتماعي والاقتصادي اللافت، تلك التي اندلعت في الولايات الشرقية والغربية من الدولة في ذلك الوقت. ويمكن القول إن فريقاً من المعارضة آنس إلى هذه الصيغة الأموية أو اعتاد عليها، مما يفسّر الإحباط، الشعبي في أوائل العصر العباسي، والذي يبدو أنه لم يكن خافياً عن خلفائه، حين سأل الرشيد المتحدث أبا بكر بن عياش - وهو معمّر قارب المائة من عمره[1] - عن رأيه بالأمويين والعباسيين، فأجاب: أنتم أقوم بالصلاة، وأولئك كانوا أنفع للناس»[2] . على أن الشاعر أبا العطاء، أجاب على مثل هذا السؤال بطريقة أخرى، بعيداً عن مجلس الخليفة، فقال وقد أخذته المبالغة:

يا ليت جور بني مروان عادلنا يا ليت عدل بني العباس في النار[3]

لقد قامت الدولة العباسية في ظل دعوةٍ تأسست على تراث المعارضة العلوية، وحركات أخرى ناوأت الأمويين من موقع الدين، ولذلك حرص الخلفاء الأوائل على التمسك بالصفة الدينية لدولتهم، والتأكيد على اختلافها عن الدولة السابقة. وقد تدل ظاهرة الألقاب المستجدة التي اقترنت بالخلفاء، على هذا المنحى المختلف الذي أراده العباسيون لدولتهم، مثل المهدي والرشيد والمأمون والمعتصم بالله والمتوكل على الله، وغيرها من ألقابٍ، لإثبات التعلّق بالإسلام، والسير على «طريق الهدى»[4] ، فضلاً عن الادعاء بمعرفة «العلم السرّي» المتوارث عن النبي ﷺ[5] ، بما يسهم في تعزيز نفوذهم السياسي[6] ، ويمسّ المشاعر الدينية لدى جمهور المسلمين.

ولكن الدولة العباسية، سرعان ما وجدت نفسها في مأزق الدفاع عن شرعيتها

---

(1) المسعودي. مروج الذهب. ج 3. ص 389 .
(2) سير أعلام النبلاء. ج 8 . ص 498.
(3) الأغاني. ج 16. ص 84.
(4) فاروق عمر. بحوث في التاريخ العباسي. ص 219.
(5) المرجع نفسه. ص 229 .
(6) المرجع نفسه. ص 227 .

التي طعن فيها العلويون قبل غيرهم، بمثل ما واجهت مأزقاً في التعبير عن شعاراتها التي رافقت الدعوة، مداعبة آمال الفئات المقهورة، الرائية إلى تحسين أوضاعها السياسية والاجتماعية، فبدت لهم فارغة المضامين بعد وقت قصير. ولم يجد الخلفاء العباسيون أمام المعارضة الشديدة، سوى إحاطة أنفسهم بتلك الهالة الدينية العظيمة، بأنهم معدن ليس كالآخرين من البشر[1]، فهم لذلك «خلفاء الله» ولهم «حق الطاعة»[2]، المستند إلى القرآن. وقد أضافوا من هذا الموقع إلى أنفسهم لقباً جديداً، هو «ظل الله»[3] الذي كان أكثر تحديداً لمفهوم السلطة عندهم، حيث صرفهم التركيز من هذا المنطلق على مضمونها الديني، عن الاهتمام على المستوى نفسه بالشأن السياسي الذي أخذ به تدريجياً الأمراء والقادة من غير العرب، ممهداً ذلك إلى الواقع الذي تأسست عليه نظرية الماوردي السالفة، في مراعاة الفصل بين المرجعية الدينية والسلطة السياسية.

وإذ سقط مشروع العودة إلى النموذج الذي راهن عليه فريق كبير من المسلمين ناصر الدعوة العباسية، بدت صيغة الفقهاء التوفيقية مقبولة كحّدٍ أدنى لاستمرار الخلافة والحؤول دون اختلاف «الأمة». هذه الصيغة إذا كانت قد حققت شيئاً من هدفها على مستوى الصراع الداخلي، فإنها عجزت عن التصدّي للأخطار التي أخذت تهب على الخلافة العباسية، وتهدّد ليس فقط وحدتها السياسية، بعد قيام دويلات مستقلة أو شبه مستقلة عنها، وإنما هددت الخلافة نفسها، التي لم تعد وحدها مرجع «الأمة» بعد قيام خلافتين على أطرافها الغربية. ذلك أن السلطة السياسية التي خرجت من الخلافة، كان همّ المسيطرين عليها منذ القرن الثالث الهجري، الدفاع عن مواقعهم وامتيازاتهم، فانصرفوا عن القيام بواجب الجهاد الذي أُنيط حكماً بهم، كونهم يملكون وسيلة التصدي للخطر. وقد انعكس هذا التقاعس على الخلافة العباسية التي واجهت حملة عنيفة من جانب المسلمين في القرن الرابع، ما لبث الخليفة الفاطمي المعزّ لدين الله، أن ركب موجتها، في تسويغه السيطرة على مصر، رابطاً بين ذلك وبين استيلاء

---

(1) المرجع نفسه. ص 230.
(2) المرجع نفسه.
(3) المرجع نفسه. ص 234.

البيزنطيين على «الشام والثغور»[1] .

والواقع أن المعزّ أعاد بصورة ما، طرح المسألة السياسية في الإسلام، محدّداً من خلال ذلك واجبات الحاكم المسؤول، في ضوء ما تقتضيه الشريعة، على نحوٍ تعارض مع صيغة الفقهاء، بحصر شأنها في منع «الفتنة»، حتى إذا وقع الخطر، تعالت الأصوات مستنهضة الخليفة للجهاد. كما حدث إبّان توّجه قاضي دمشق (ابن سعد الهروي) إلى بغداد، في أعقاب سقوط بيت المقدس على يد الصليبيين، مستغيثاً بالخليفة... فعاد «من غير بلوغ أرب ولا قضاء حاجة» كما يقول ابن الأثير[2] . لقد ربط الخليفة الفاطمي، الشرعية بالجهاد، وذلك بإحيائه هذه المعادلة التي تجلت في موقفه من الهجوم البيزنطي على الشام... ولم تغب كذلك عن الأتابكة الزنكيين، إذ تفرّد هؤلاء بحسّ جهادي، اخترق المناخ الإحباطي، المسيطر على الدولة العباسية وإماراتها التي وقفت عاجزة أمام الغزو الصليبي، فاهتزت شرعية الخليفة القابع في قصره، وانهارت كذلك شرعية الأمراء المتسلّطين باسمها على القرار، ليصبح الجهاد مدخلاً يسوّغ الوصول إلى السلطة الشرعية.

ومن هذا المنظور مهّدت عين جالوت (658 هـ) الطريق إلى المماليك للإمساك بزمام الأمر على أنقاض الدولة الأيوبية، في وقتٍ توالت الهزائم على المسلمين، وتبدّدت آمالهم بعد اجتياح المغول بغداد وقضائهم على الخليفة العباسي. فقد تولى الظاهر بيبرس السلطة، بعد اغتياله بطل المعركة السلطان قطز، وهو الذي أبلى فيها إلى جانب الأخير وسطع نجمه. وكانت في ذهنه من دون ريب هذه المعادلة التي من دونها لم يكن للمماليك ذلك الدّوي، أو الغطاء الإسلامي لدولتهم الناشئة، مما يفسّر المبادرة إلى إقامة «مشهد» في المكان الذي جرت فيه المعركة، عُرف بـ«مشهد النصر»[3] ، تخليداً للإنجاز الذي كان بيبرس أحد صانعيه الكبار.

وإذا كانت مصداقية هذا السلطان، وما انطوت عليه شخصيته من حوافز «جهادية»، غير مطروحة للنقاش في هذا السياق، فإن طموحه إلى السلطة المطلقة لم

---

(1) ابن تغري بردي. النجوم الزاهرة. ج 4 ص 72.
(2) الكامل في التاريخ. ج 10. ص 284.
(3) أحمد مختار العبادي. دولة المماليك الأولى. ص 171 - 172.

يكن خافياً، لا يختلف في ذلك عن قادة آخرين من المماليك في تلك المرحلة. فقد كان أحد الذين نفّذوا مؤامرة قتل السلطان الأيوبي الأخير (توران شاه)[1] . دون أن تخونه الجرأة في التخلّص من السلطان قطز، بعد أن رفض تعيينه على نيابة حلب المهمة[2] . وكان في وعيه السياسي يدرك أهمية المرحلة وتحدياتها، ويتوق إلى أن يكون له دور غير عادي فيها، تساعده على ذلك شخصية قيادية فذة، ونظرة لمّاحة في استقراء معالمها الصعبة. ولعل أخطر التحديات حينذاك، ما واجهه من انقسام على جبهة المماليك، وتحزّب فريق ضده من اتباع السلطان السابق[3] .

ويتخذ مشروع السلطان بعده الإسلامي اللافت، فتبدو خيوطه مترابطة وأهدافه واضحة إلى حدّ كبير. فالتقرب من العلماء والفقهاء، وأداء فريضة الحج[4] ، والانفتاح على المذاهب الأربعة وتعيين قضاتها في سائر الأقطار الإسلامية التابعة له[5] ... ليست كلها سوى تعبيرات عن مشروعه الذي سيكتمل إطاره بعملية إحياء الخلافة... هذا إذا لم نتوقف عند التعبيرات الأخرى، مثل تحصين الثغور وبناء الأبراج والقلاع[6] ، فضلاً عن المدارس، لا سيما المدرسة التي تأسست على أنقاض أحد القصور الفاطمية[7] . وكان ما يلفت أيضاً في هذا الاتجاه، شيوع ظاهرة المساجد[8] التي حظيت باهتمام معظم السلاطين المماليك، وهي لا تعدو أن تكون أحد السبل التي استخدمها هؤلاء للتقرّب من الدين وإعطاء دولتهم الصفة الإسلامية، شأن السلاطين العثمانيين الذين تأثروا في هذا المنحى بأسلافهم.

ويكتمل إطار هذا الدور الكبير، في جهاد السلطان ضد الصليبيين فما يكاد يمرّ

---

(1) 648 هـ/ 1250 م. ابن إياس، بدائع الزهور. ج 1. ص 284 .

(2) أبو الفداء. المختصر. ج 2. ص 208 .

(3) ابن إياس. البدائع. ج 1. ص 309.

(4) المقريزي. السلوك. ج 1. ص 512 .

(5) النجوم الزاهرة. ج 7. ص 121 - 122 .

(6) العبادي. المرجع السابق. ص 208 - 209.

(7) المقريزي. الخطط. ج 2. ص 378 .

(8) العبادي. المرجع السابق. ص 198.

وقت قصير على تولِّيه الحكم، حتى سار إلى الشام متفقداً أحوالها، دون أن يعطي بالاً لوفود الإمارات الصليبية التي توددت إليه سعياً إلى المهادنة[1] . وخلافاً لذلك، سارع إلى إعلان الحرب عليها، فشنّ حملات أدّت إلى تحرير قيسارية وأرسوف (1265 م)، وإلى إخضاع قلعة صفد في السنة التالية، وإلى استعادة يافا بعدها، ممهِّداً لعملية كبيرة، استهدفت النفوذ الصليبي في الشمال، حيث أسفرت عن استرداد أنطاكية (1268 م)، مما أحدث هلعاً في صفوف الصليبيين، وترك أسوأ الأثر على أوضاعهم في الشام. وكادت تثمر جهوده لاستعادة طرابلس، بعد سقوط الحصون القريبة منها، لولا أن وصلته أخبار عن تحرك حملة جديدة للملك الفرنسي لويس التاسع، ظنّ أنها متجهة إلى مصر، فعاد مسرعاً إليها. ولكن الحملة استهدفت هذه المرة تونس، التي، ربما كانت جزءًا من الخطة الصليبية للاستيلاء على مصر. ثم فوجئت بوفاة قائدها الملك بعد وقت قليل من الوصول إلى الشاطىء، فاضطر أخوه (شارل) إلى إجراء مفاوضات مع «الخليفة»، انتهت بانسحاب الحملة الفرنسية[2] . وما لبث بيبرس أن عاد إلى استئناف محاولته لإخضاع طرابلس، ولكن حدثاً أعاقها مرة أخرى، مع اقتراب حملة إنكليزية من شواطىء المدينة في ذلك الوقت، مما دفعه إلى رفع الحصار مجدّداً عنها، والموافقة على هدنة مدتها عشر سنوات مع أميرها بوهمند السادس»[3] .

وبفضل انتصاراته الباهرة، وما أبداه من احترام للمذاهب، وما حققه من إصلاحات مهمة، تتكرّس زعامة بيبرس كـ«سلطان للإسلام والمسلمين»[4] ، متفرِّداً بهذا اللقب، ومتميزاً عن أسلافه السلاطين بهذه الصفة الشمولية الجديدة. فلم يعد لقبه مستمّداً من البلاد التي يحكمها فقط، بعد أن ضمن إلى جانبه فقهاء المذاهب، وحظي بتأييد الفئات الشعبية، المبهورة بالدور الإنقاذي الذي شارك فيه واتّسع مداه تحت قيادته. ولم تعد شرعيته من هذا المنظور محكومة بموقف النخبة شأن أسلافه، إذ كانت محصّنة بالتفاف المسلمين حوله، وهي ظاهرة تكرّرت للمرة الأولى منذ غياب الزنكي نور الدين محمود الذي خاطب قضيتهم بمثل هذه الحماسة لها. ويأتي قرار

---

(1) المقريزي. السلوك. ص 485 - 486.
(2) العبادي. المرجع السابق. ص223 وما بعدها.
(3) المرجع نفسه. ص228 .
(4) رضوان السيد. الفقه والفقهاء والدولة. الاجتهاد عدد3 . بيروت 1989. ص 137.

بيبرس حينذاك، منسجماً مع هذا التوّجه الذي سار مبكِّراً فيه، وهو المتّصل بإحياء الخلافة العباسية، ذلك القرار الذي يرى فيه رضوان السيد من هذا المنطلق تصرفاً «يكشف عن وعي بالتاريخ وبالأمة، يعتبر دار الإسلام وحدة مستمرة في التاريخ والحاضر، رمزُها الخليفة العباسي أمير المؤمنين الذي تتطلع إليه أبصار المسلمين في العالم كلّه»[1].

ولعل هذا الوعي الذي عبرّ عنه «السيّد»، كان متصلاً على مستوى التاريخ، باللحظة التي بدت في أوانها. فثمة فراغ في المرجعية، سارع السلطان إلى ملئه، مستجيباً للنظرية الفقهية على مدى المذاهب الأربعة المنفتح عليها، ومدفوعاً بحوافز راودت آخرين من قبل، ولكنه نجح من خلال موقعه، حيث أخفقت محاولات لم يكن لأصحابها مثل هذا الوعي، فاصطدمت بالثوابت التي انهارت في عهده. ومن اللافت أن هذه المسألة تفرّدت بالتصدي لها، القوى المسيطرة على مصر، طارحةً الأخيرة بديلاً عن بغداد، دون أن يخضع ذلك لنفوذها السياسي، بقدر ما خضع لاعتبارات جغرافية، جعلت هذا الإقليم، كثقل وموقع، أكثر ملاءمة في تلك المراحل، لكي يكون مقرًّا للخلافة، بعد اختلال الصفة التمثيلية الشاملة لبغداد وتحوّلها إلى طرف بالمعنى الجغرافي والسياسي، أكثر منها نقطة مركزَية.

وكانت المحاولة الأولى في هذا السبيل، تلك التي قام بها ابن طولون، حين دعا الخليفة المعتمد إلى مصر، بعد أن ضاق بتفرّد أخيه الموفّق بالسلطة، إلا أن الأخير كشف الخطة وأحبط المحاولة[2]. ولم يكن هاجس ابن طولون الحرص على مقام الخلافة، وإنما وجد في نزاع الأخوين، ما يجعله في موقع الأمير القوي، والقادر على التدخل في شؤون السلطة المركزية، بما يعزّز وضعه في مصر التي استقلّت عن الأخيرة نتيجة لذلك[3]. وتكررت المحاولة ذاتها في عهد الأخشيد (333 هـ) الذي ذهب إلى الشام، لملاقاة الخليفة المتقّي في الرّقة، بعد خروجه من بغداد، هرباً من التسلّط التركي. فزيّن له حاكم مصر الانتقال إلى ولايته واتخاذها مقرًّا للخلافة، ولكن المتقي لم يتحمس

---

(1) المرجع نفسه. ص 137.

(2) ابن الأثير. الكامل. ج 7. ص 394 - 395.

(3) ظلت مصر منفصلة عن الخلافة حتى سنة279 هـ، حين عاد خمارويه إلى تقديم الولاء لها. النجوم الزاهرة: ج 3. ص 80.

لدعوة الأخشيد، وآثر الرجوع إلى عاصمته[1] ، متهيّباً عواقب هذه المحاولة.

ولعل بيبرس، لو كان في محل أي من الطولوني أو الأخشيدي، لما تردّد في اغتنام الفرصة ودعوة الخليفة إلى عاصمته، ولكنه، وقد تغيرت المعطيات، ودانت له مصر والشام، وشغر منصب الخلافة، لم يكن ما يثير الهواجس حول شرعيته، بعد غياب المرجعية وانتقالها بصورة ما إليه. ومن هنا كانت فرادة قراره، بإعادة الخلافة العباسية في مطلع عهده، دونما حاجة ماسة إلى ذلك... كما تسقط المقارنة مع سلفية، بعدما حققه من نفوذ لم يصل كلاهما إليه، متفوقاً عليهما بالحماسة الدينية أو بالتوافق مع هذا الحافز، لركوب الخطر في مواجهة أعداء الإسلام. وما قيل عن ربط هذه المسألة بما كان يراود الأيوبيين من آمال العودة إلى مصر[2] ، قد لا يستند إلى أساس موضوعي، بعد أن أزالت «عين جالوت» هالتهم من الذاكرة، بمثل ما انحسر عنها الصدى العباسي، مستتباً الأمر لدولة المماليك التي رأى فيها المسلمون، المنقذ من الغزو المغولي العاصف، وراهنوا عليها لإخراج الصليبيين من بلادهم.

وليس أدّل على ذلك من الطريقة التي بويع فيها الخليفة الأول في العهد المملوكي، والمصير الذي آل إليه، والآخرون من بعده، على نحوٍ بدا أكثر سوءًا مما لحق بالخلفاء في عهود الأتراك والديالمة والسلاجقة. وقد أثبت السلطان في هذا المجال، أنه مجرّد نمط مما عرفته العهود الإسلامية الغابرة، من قيادات وظّفت الدين لأغراضها الخاصة، وطبعت مراحلها بالفردية المطلقة. ومثل هذه المعادلة إذا كانت قد تعايشت في الماضي مع الخلافة أو ما تبقى لها من صفة مرجعية، فإنها ـ أي الخلافة ـ لم تعد قادرة على الاحتفاظ بها، في ظل النمط المملوكي الذي جرّدها من الشكل، بعد أن تلاشى المضمون بسقوط التجربة التوفيقية مع الحكم الأموي، دون أن تحافظ عليها الهالة المفتعلة للخلفاء العباسيين الأوائل.

وثمة من ينسب للسلطان قطز، أن فكرة إحياء الخلافة راودته بعد انتصاره على المغول، فعزم حينذاك على مبايعة أمير عباسي (أبو العباس أحمد) كان قد شارك في

---

(1) المكان نفسه.

(2) علي إبراهيم حسن. تاريخ المماليك البحرية. ص 244.

الحرب ضدهم، ولكن السلطان قُتل قبل تنفيذ مشروعه[1] . فكانت هذه المحاولة، مما أضيف إلى حوافز السلطان بيبرس، في حرصه على التماهي مع سلفه الذي تمتع بتأييد القيادات الكبيرة على جبهة المماليك[2] . ولكن هذا المسألة بدت ملتبسة في مشروع السلطان قطز الذي روى عنه ابن أبي الفضائل أنه قال لأحد الأمراء[3] في الشام: «إذا رجعنا مصر، أنفذه إلينا لنعيده إنشاء الله»[4] ، أي الأمير العباسي الذي وقع عليه اختيار السلطان، مما يرجّح أن نقل الخلافة لم يكن وارداً، وإنما الذي قصده هو «العودة» بها إلى مقرّها التقليدي، وفقاً لما جاء في الرواية.

ويربط أبو الفداء، بين بيعة الخليفة الأول في العهد المملوكي، وبين من أسماهم «جماعة من العرب» قدمت إلى مصر سنة 659 هـ، ومعها «شخص أسود اللون»، زاعمة أنه «ابن الإمام الظاهر بالله»[5] ، وكان قد خرج من بغداد إثر سقوطها، «فعقد الملك بيبرس مجلساً حضر فيه جماعة من الأكابر. . . فشهد أولئك العرب أن هذا الشخص. . هو ابن الظاهر. . . فأثبت القاضي تاج الدين نسب أحمد المذكور ولُقّب المستنصر بالله. . . وبايعه الملك الظاهر والناس بالخلافة. . . »، حسب رواية المؤرخ نفسه[6] . وكان اجتماع الفقهاء (الأكابر) وسماعهم شهادة «العرب» في الديوان الكبير، للتأكد من صحة نسب العباسي الذي أثار الشكوك لسواد بشرته (أو لسمرتها كما يقول ابن إياس)[7] التي تمّ تجاوزها، لاحتمال تأثره بأمه الحبشية الأصل[8] ، كما سوّغ ذلك الفقهاء الذين شهدوا «المجلس» وقالوا كلمتهم بصدد «الخليفة الأسود»، كما وصفه أبو الفداء في «مختصره»[9] .

وهكذا بويع الخليفة أحمد أبو القاسم، وهو عمّ المستعصم آخر الخلفاء في بغداد،

---

(1) مفضل بن أبي الفضائل. النهج السديد. ج 1. ص 435.
(2) ابن إياس. البدائع. ج 1 . ص 309.
(3) عيسى بن مهنا، «أمير العرب» كما وصفه ابن إياس المصدر نفسه. ج 1. ص 314.
(4) النهج السديد. ج 1 . ص 435.
(5) المختصر. ج 3. ص 212.
(6) المصدر نفسه. ج 3. ص 212 - 213.
(7) ابن أياس البدائع. ج 1. ص 317.
(8) المكان نفسه.
(9) المختصر في أخبار البشر. ج 2. ص 213.

بعد عام على شغور الخلافة، وكانت أولى مهامه التي قررّها السلطان المملوكي، استعادة العاصمة العباسية من المغول فجهز له الأخير جيشاً وسار بصحبته إلى دمشق، حيث ودّعه ورجع إلى القاهرة، بينما توجّه الخليفة إلى العراق، ليلقى مصرعه بالقرب من الأنبار[1] . ويبدو أن السلطان لم يشأ المضي معه، تحسّباً لما يمكن أن يستجد من تطور، يعزّز موقع الخليفة لو قدّر له استرجاع بغداد، خصوصاً وأنه (الخليفة) اتفق ـ كما يقول أبو شامة ـ مع «أخيه» أبي العباس، الذي انضوى تحت قيادته، على إعادة الخلافة[2] . وقيل أن أحد أمراء السلطان حذره من ذلك بقوله ـ وفقاً لرواية المقريزي ـ «أن الخليفة إذا استقرّ أمره ببغداد نازعك وأخرجك من مصر»[3] ، مم سيكون له تأثير واضح على العلاقة الواهية، فيما بعد بين السلطنة والخلافة.

وإذ شغر مجدداً مركز الخلافة، تهيأت الفرصة لأخي المستنصر، أبي العباس الذي يُطلق عليه المؤرخون نفس الاسم، أي أحمد، حين استدعاه السلطان إلى مصر وبايعه بعد إثبات نسبه، بالخلافة[4] . ومما يعنيه ذلك، أن مسألة النسب لم تكن محسومة، إذا توقفنا عند العلاقة الأخوية بين الخليفتين، الخاضعة بدورها للشك، ولكن أبا الفداء ينفي هذه العلاقة بصورة غير مباشرة[5] ، كما ينفي دعوة السلطان لأبي العباس، قائلاً: «جلس الملك الظاهر مجلساً عاماً، وأحضر شخصاً كان قد قدم إلى الديار المصرية في سنة تسع وخمسين وستمائة من نسل بني العباس يُسمى أحمد. . .»[6] .

وعلى الرغم من المظهر الاحتفالي الذي أُحيطت به البيعة للخليفة الثاني، فإن ذلك لم يترك أي تأثير على الحياة السياسية في دولة المماليك، التي ظل السلطان ممسكاً بزمام الأمر فيها. وخلافاً لذلك فقد تعزز نفوذه بوجود خليفة لا يعبرّ لقبه (الحاكم بأمر الله) عن دوره الهامشي في السلطنة، محققاً ما توخاه من هذه العملية، حين توّجه إليه الخليفة في خطبة البيعة قائلاً: «وهذا. . . الملك الظاهر قد قام بنصر الإمامة عند قلة

---

(1) النهج السديد. ج 1. ص 429 - 430. النجوم الزاهرة. ج 7. ص 201.
(2) الذيل على الروضتين. ص 215.
(3) السلوك. ج 1. ص 461.
(4) ابن إياس. البدائع. ج1، ص 312 - 313. السيوطي. تاريخ الخلفاء. ص479.
(5) المختصر. ج 1. ص 215.
(6) المكان نفسه.

الأنصار، وشرّد جيوش الكفر بعد أن جاسوا خلال الديار... الحمد لله الذي أقام لآل العباس ركناً وظهيراً»[1].

ولعل «الحاكم بأمر الله»، وقد راودته سابقاً فكرة العودة إلى بغداد وإحياء الخلافة العباسية، كما سبقت الإشارة، ذهب به الطموح إلى أن تسترد الخلافة، صفتها المرجعية، ولكنه سرعان ما خاب ظنه، حين وجد نفسه «معتقلاً» في «البرج الكبير»[2]، فكانت البيعة آخر ظهور علني له، خلال نيف وأربعين عاماً، وهي مدة خلافته، وإن سُمح له بالخطبة أحياناً قليلة في مسجد القلعة[3]. فقد طغت صورة السلطان الأوحد، وبدت أكثر تألقاً بعد إحياء الخلافة، التي تأكدت في ظلّها الشرعية الدينية لدولة المماليك، واستتب الأمر لملكها القوي، حيث تتجلى هذه الصورة واضحةً في قول الظاهري: «لا يُطلق لقب السلطان إلاّ لصاحب مصر، نصره الله، فإنه الآن أعلا الملوك وأشرفهم لرتبة سيد الأولين والآخرين، وتشرّفه من أمير المؤمنين بتفويض السلطة له على الوجه الشرعي»[4]. ولكن المسلمين، برغم ما أبدوه من حماسة للسلطان وثقةٍ به، كانت لهم نظرة مختلفة إلى الخلافة، فوجدوا في إحيائها ولو على ذلك الشكل الباهت، خيراً من إبقائها شاغرة. خصوصاً وأن المرحلة تفرض آلية للسلطة لم تكن في متناولها على المدى القريب... واضعين آمالهم جانباً، بانتظار أن يتاح لها يوماً الخروج من المحنة المزمنة.

ولقد تعاقب الخلفاء بالوراثة بعد «الحاكم بأمر الله» حتى بلغوا ثلاثة عشرة[5]، لم تختلف أوضاعهم عمّا كان عليه وضع الأخير من مهانة، قد تصل إلى حدّ الاضطهاد. وحدث مرةً فقط، أن الصراع اشتدّ بين الأمراء المماليك على الحكم، فتنافسوا على ودّ الخليفة المستعين بالله، الذي بويع حينذاك «بالسلطنة مضافة إلى

(1) السيوطي. تاريخ الخلفاء. ص479.
(2) المكان نفسه.
(3) المكان نفسه.
(4) زبدة كشف الممالك. ص 92.
(5) السيوطي. تاريخ الخلفاء. ص 484 وما بعدها.

الخلافة»[1] كما يقول السيوطي. وكانت تلك مجرّد سحابة، عاد الوضع بعد انقشاعها إلى سابقه، وما لبث أحد كبار الأمراء، وكان المستعين قد اتخذه مستشاراً له و«فوض إليه تدبير المملكة»، ولقبه بنظام الملك[2] ، أن قوي شأنه بعد التفاف الأمراء حوله، فأجبر الخليفة على التنازل عن أمور السلطنة. فاستجاب إليه مشترطاً أن يعود إلى بيته، «فلم يوافقه على ذلك.. وتغلب على السلطنة... وصرح بخلع المستعين وبايع بالخلافة أخاه (داوود)، ونقل المستعين من القصر إلى دار من دور القلعة ومعه أهله، ووكّل به من يمنعه الاجتماع بالناس»[3] هذا ما رواه السيوطي عن خليفة، أتيحت له الفرصة لكي يمارس شيئاً من السلطة، قبل أن يعود مرغماً إلى عزلته شأن بقية الخلفاء في مصر.

وهكذا باتت القلعة «بلاط» الخليفة الذي صودر منه القرار، فضلاً عن الرمز، وانكفأ يطوي الأيام معتقلاً أو شبه معتقل وراء أسوارها، هذا إذا لم يُعاقب بالسجن الفعلي أو العزل، إذ شعر السلطان بما يريب منه، أو تناهى إليه أنه يتصل بأحد الأمراء المماليك. فقد عمد السلطان ناصر محمد، على سبيل المثال، إلى وضع الخليفة[4] في سجن قلعة الجبل، وكانت التهمة المعلنة أنه يفرط في اللهو ويستقبل الأصحاب في داره[5] ، ولكن باطنها ما أثار حفيظة السلطان، بعد أن رصدت عيونه تردّد أحد الأمراء، ممّن يخشى قوتهم السلطان، على مجلس الخليفة[6] .

ومن المفارقات أن بعض «الألقاب» التي اتخذها العباسيون في مصر، لم تعبّر بالمطلق عن أوضاعهم البائسة، لا سيما لقب «الحاكم بأمر الله» الذي تردّد مرتين خلال العهد المملوكي... على أنها تعكس بغالبيتها محنة الخلافة ورضوخ الخلفاء الذين حمل بعضهم ألقاباً مثل المتوكل على الله والمعتضد بالله والمستعين بالله، وصولاً إلى المستنجد بالله الذي بقي في القلعة، يعاني المرض لسنتين قبل وفاته، من غير أن يسمح له بالعودة

(1) المصدر نفسه. ص 506.
(2) المكان نفسه.
(3) السيوطي. تاريخ الخلفاء. ص 506.
(4) المستعين بالله.
(5) اليوسفي. نزهة الناظر في سيرة الملك الناصر. تحقيق أحمد حطيط. ص 87.
(6) المكان نفسه.

إلى داره[1] ، أما الألقاب التي يتراءى فعل السلطة فيها، بمثل ما يتصادى مع الفعل العسكري، فقد ظلّت محفوظة للسلاطين الذين استحقها بعضهم عن جداره، لما أبلاه في حروب المغول والصليبيين وغيرهم، مثل المظفر (قطز) والظاهر (بيبرس) والمنصور (قلاوون) والناصر (محمد). . . ولا نستثني من هؤلاء الأشراف (خليل) الذي كان له «شرف» القضاء على آخر الجيوب الصليبية في المشرق الإسلامي، بعد هجومه الشهير على عكا وتحريرها في أواخر القرن السابع الهجري[2] .

وهكذا كانت ألقاب السلاطين أعظم شأناً من ألقاب الخلفاء، بفضل هذا الدور الجهادي الذي تصدوا له، سواء كانت بواعثهم دينية، أم تحركها دوافع محض سياسية. فقد تعاطف المسلمون معهم نتيجة لهذا الدور الكبير، وربما وجد بعضهم في السلطنة بديلاً مرحلياً. على الأقل. عن الخلافة التي تخلت عن دورها القيادي، وانفصلت عنها السلطة السياسية منذ وقت بعيد، قانعة بما تبقى لها من نفوذ معنوي، ما لبث أن خبأ بريقه، ومعه تلك الهالة الدينية التي انطفأت أيضاً، مما جعلها عرضة للنقد، حتى من جانب المتمسكين بها والرافضين لأية صيغة غيرها.

يبقى أخيراً أن الأسباب الموضوعية لما سُمي بإحياء الخلافة، تكاد بمجملها تتصل بالمرحلة وتحدياتها الخطيرة التي انبثقت عنها ربما بالمصادفة دولة المماليك. ولكنها كانت في وعي السلطان، المؤسس الفعلي لهذه الدولة، وحاضرة في مشروعه الذي استوعب الحالة الوحدوية في أعقاب معركة عين جالوت. أما تجليات هذا المشروع، فيمكن اختصارها في الظواهر التالية:

1 ـ إن الانتصار على المغول، وما أعقبه من خطة لتحرير الشام من الاحتلال الصليبي، جعل المماليك في موقع المرجعية على المستوى السياسي، بعد انهيار المرجعية العليا، المتمثلة بالخلافة، واهتزاز الشرعيات المزعومة على أطرافها، مدانةً بالفشل في مواجهة الأخطار الخارجية، وعاجزة عن الاستمرار أمام تغيرات المرحلة.

2 ـ إن السلطان المملوكي (بيبرس)، بعد الالتفاف الشعبي حول المماليك،

---

(1) السيوطي. ص 514.
(2) أبو الفداء. المختصر. ج 4. ص 24. ابن إياس. البدائع. ج 1 . ص 368.

وانضواء معظم القادة العسكريين تحت رايته، سعى إلى احتواء الفقهاء الذين شكّلوا قوة لها تأثيرها على مساحة شعبية واسعة، دون أن تعدم نفوذاً على مساحة السلطة نفسها، إذ توقفنا عند معارضة الفقيه عز الدين بن سلام لقرار السلطان قطز بفرض ضرائب إضافية، في سياق تمويل الحملة ضد المغول. فقد اشترط عليه أن يبدأ بنفسه وأهل بيته وأمرائه، فإن بقيت حاجة إلى المال، جاز له حينئذٍ فرض الضرائب على الرعية[1] . ويمكن التوقف أيضاً منذ قرار السلطان بيبرس، بتعيين القضاة على المذاهب الأربعة، عاكساً تلك الحالة الوحدوية التي اندرجت فيها أيضاً عملية إحياء الخلافة، بما تمثله من مرجعية يحتمها منطق الضرورة وفقاً للمفهوم الفقهي. وإذا كان السلطان قد خصّ الشافعية، وهو على مذهبهم، بالقليل من التمايز عن المذاهب الأخرى[2] ، بأن هذه الخطوة التوحيدية، كانت موجهة في الوقت نفسه ضد فقهائهم، ومستهدفة الحدّ من تدّخلهم ـ الذي رأينا صورة عنه ـ في شؤون السلطة.

3 ـ إن الجبهة المملوكية لم تكن صافية الولاء لبيبرس، فثمة من الأمراء الكبار من كان في بداية عهده «سلطاناً» داخل السلطنة، ويتوسّل الفرص لإطاحته، معتمداً على جماعة السلطان السابق. ربما كانت تلك نقطة الضعف الكبرى في مشروع السلطان الذي اتسعت آفاقه على المدى الإسلامي، بينما ضاقت على الجبهة المملوكية، حيث الصراع الضاري على الحكم، أودى بحياة ثلاثة من أسلافه السلاطين.

وهكذا فإن بيبرس الذي اخترق المألوف في اكتساب الشرعية، من غير أن «يقطعه» الخليفة الذي كان غائباً أو «يخلع» عليه، لم يكن بحاجة ماسة إلى التغطية الإسلامية، كما هو شائع في الكتابات التاريخية، لدعم حكمه، بعد أن قطع الطريق الوحيد إلى الشرعية في ذلك الوقت. فما كان يحتاجه أساساً، إلى توظيف هذا الدعم على صعيد الجبهة الداخلية، وإنهاء الصراع المملوكي لمصلحته. وقد يلتبس بعيداً عن ذلك موقف السلطان من «خليفة الله» الجديد، الذي ما إن تمّت البيعة له في احتفال مهيب، حتى اقتيد، ربما في موكب إلى القلعة، بينما المرجعية التي ناضل طويلاً من

---

(1) المقريزي. السلوك. ج 1. ص 429 وما بعدها.

(2) القلقشندي. صبح الأعشى. ج 4 . ص 34.

أجلها الفقهاء، تؤول عملياً إلى «سلطان الإسلام». وبهذا المعنى يكون إحياء الخلافة، إسقاطاً جديداً لها، يفوق ما جرى على يد المغول الذين قضوا على الخليفة من غير أن ينالوا من المرجعية التي ظلّت حيّة في أفئدة المسلمين بانتظار لحظة انبعاثها القريب . . . فإذا بها في عهد المماليك الذين حكموا باسمها، مستلبة حتى من هذا الدور الذي سوّغ لها الاستمرار حتى ذلك الوقت.





دار العدل:
قصة منشأة إسلامية قروسطية

ناصر الرباط

إن دراسة تاريخ العمارة الإسلامية في العصر الوسيط تطرح أمام الباحث مجموعة مشكلات تاريخانية مثيرة. بعض هذه المشكلات منهجية بحتة، أي أنها تتعلق بالأسلوب الذي ينتهجه الباحث لتحليل المادة التاريخية وعرضها. وبعضها الآخر متعلق بالمصادر الإسلامية المتوافرة، وهذه المشكلات مرتبطة بطبيعة المراجع المخطوطة والمكتوبة وبمحتواها، وهي تواجه الباحثين في أي فرع من فروع الدراسات التاريخية الإسلامية، كتاريخ العلوم والفنون والأدب. وأما بعضها الثالث فهو خاص بحقل العمارة نفسه، وهذه المشكلات أكثر صعوبة وتحدياً لأنها تتطلب من الباحث خطة خاصة تأخذ بعين الاعتبار الفروق النوعية والكمية بين نوعي المصادر اللازمة لدراسة أي منشأة: العنصر أو المكون الفراغي، أي الأبنية نفسها أو ما تبقى من آثارها، والعنصر أو المكون الوثائقي، أي المعلومات التاريخية التي خلّفها أولئك الذين عاصروا قيام تلك الأبنية واستخدامها.

توجد ثلاث حالات لنوعية العلاقة بين المكونين الفراغي والوثائقي سالفَيْ الذكر. في أفضل الحالات، يجد الباحث أن الأبنية التي يروم دراستها ما زالت قائمة بشكل مقارب لوضعها الأصلي، وأن المصادر التاريخية المتعلقة بها والمكملة لدراستها مبذولة ومتوافرة. في ثاني الحالات، تكون الأبنية ما تزال قائمة على حالها الأصلي، أو أقرب ما يكون إليه، ولكن المصادر التاريخية المتعلقة بها معدومة أو تكاد، وفي ثالث الحالات، وأصعبها على الباحث، تتواجد مصادر تاريخية موثوقة وموثّقة تصف منشأة ما، ولكن الباحث لا يجد أثراً قائماً لهذه المنشأة في الوقت الحاضر.

تلك هي الحال فيما يخص نموذجاً معمارياً هاماً من العصر الوسيط، ألا وهو دار العدل. يظهر مما بين يدينا من مصادر مكتوبة أن أول دار مخصصة للنظر في المظالم وإقامة العدل هي تلك التي أنشأها السلطان نور الدين محمود بن زنكي في دمشق حوالى

العام 1160. وبعد ذلك نجد إشارات لدار عدل ثانية أقامها السلطان الظاهر غازي ابن السلطان الناصر صلاح الدين الأيوبي حوالى العام 1189. ثم كرّت السبحة: خمس دور عدل أقيمت بالتتابع في القاهرة. أولاها تلك التي أسسها السلطان الكامل محمد بن العادل الأيوبي حوالى العام 1200، وآخرها تلك التي ابتناها السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون سنة 1335. أما ما قبل ذلك وما بعده فإننا لا نجد إشارات إلى أي مبانٍ قائمة بذاتها ومخصصة لإجراء العدالة في أيّ حاضرة إسلامية أو غير ـ إسلامية حتى قدوم العصور الحديثة وظهور مباني المحاكم وقصور العدل.

دور العدل السبعة تلك اختفت كلها وزالت. وتبقى معلوماتنا عنها معتمدةً على المصادر والوثائق التاريخية المخطوطة والمكتوبة، فيما عدا دار العدل الأخيرة التي ظلت قائمة في قلعة القاهرة حتى عام 1825 عندما هدمها محمد علي باشا الكبير لكي ينشىء مكانها جامعه الشهير. وما زالت لدينا بالنسبة لهذه المنشأة، بالإضافة للمراجع التاريخية، رسوم ومخططات ومناظير وواجهات من عمل الزوار الأوروبيين الذين قدموا القاهرة قبل عام 1825، وخاصة تلك التي خلّفها علماء الحملة الفرنسية النابوليونية على مصر (1798-1801) في موسوعتهم الشهيرة «وصف مصر»[1]. أما باقي دو العدل فليس لدينا سوى إشارات إليها في طيّات كتب الأخبار والتراجم والخطط التي راجت رواجاً شديداً في كلٍ من سورية ومصر في العصر الوسيط. وعلى الرغم من أننا نفتقد في هذه المراجع لتقارير متكاملة عن دور العدل وعن وظائفها وأهميتها وعمارتها وزخرفتها، فإن لدينا من الإشارات ما يسمح لنا برسم صورة هي أقرب ما تكون إلى الوضوح لتبيان أسباب ظهور وارتقاء، ثم اختفاء، تلك المؤسسة القضائية المعمارية الهامة والفريدة. وهذا ما سنحاول في هذا المقال سبره من خلال جمع وتمحيص وفرز وترتيب كل الدلائل والإشارات المتوافرة في مصادرنا لكي نشكل منها كلاً متكاملاً معتمدين على المنهج التشخيصي (لأنه يشبه علم تشخيص الأمراض من أعراضها في مبحثه) الذي طوره المؤرخ الإيطالي كارلو غينزبرغ (Carlo Ginzburg)[2].

---

(1) كتاب وصف مصر، اللوحة 26، خارطة مدينة القاهرة مع القلعة، واللوحات. 70 - 72، مسقط ومقاطع وواجهات ومناظير الإيوان الكبير. **La Description de l'Égypte, état moderne,** planches, tome premier (Paris, 1809).

(2) هذه الدراسة تعتمد اعتماداً أساسياً في أسلوب استعمال المصادر على النقاش النظري الرائع الذي قدمه=

قضاء المظالم تعريفاً هو «قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة... وهي وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء، وتحتاج إلى علو يد و عظيم رهبة تقمع الظالم من الخصمين وتزجر المعتدي، وكأنه يمضي ما عجز القضاة وغيرهم عن إمضائه...»[1] ومن الأخبار المتواترة عن المسلمين الأوائل، يتبين لنا أن فض الخصومات وإجراء العدالة كانا من بين الاهتمامات الرئيسة للدولة منذ العصور الإسلامية الأولى. ولكن التمييز بين القضاء بشكل عام الذي يتطلب تخصصاً في القواعد الفقهية وقضاء المظالم الذي يعتمد على شوكة السلطان وتقديره للأمور في الفترات المبكرة صعب عملياً ونظرياً وتاريخياً لأن وظيفة القضاء نفسها لم تخصص لفئة محددة من الفقهاء إلا بعد القرن الثاني للهجرة. أما في البداية فإن القضاء كان من مهام الخليفة الرئيسة، يتولاها أنى شاء وينيب عنه غيره من أعوانه ومواليه وولاته متى شاء[2].

وتختلف المصادر الإسلامية في تحديد أول من جلس جلوساً عاماً مخصصاً للنظر في المظالم من الخلفاء. فالبعض، كمالك بن أنس على رواية أبي زرعة الدمشقي، اعتبر أنه كان معاوية بن أبي سفيان، الخليفة الأموي الأول، والبعض الآخر، كالماوردي، اعتبر أن عبد الملك بن مروان هو أول من «أفرد للظلامات يوماً يتصفح فيه قصص المتظلمين»، وأما البعض الآخر فقد نسب الجلوس لعمر بن عبد العزيز. وقد داوم بعض الخلفاء الأمويين والعباسيين بعدهم، وحكامهم في المقاطعات الإسلامية

= كارلو غينزبرغ للطريقة التحليلية التشخيصية في تجميع وفرز وتركيب الأدلة، انظر:

Carlo Ginzburg, «Clues: Morelli, Freud, and Sherlock Holmes», in Umberto Eco and Thomas A. Sebeock, eds. The Sign of Three, Dupin, Holmes, Peirce (Bloomington, 1983) 81 - 118.

(1) العبارة الأولى للماوردي (م. 1058) في **الأحكام السلطانية** والثانية لابن خلدون (م. 1405) في **المقدمة**، كما أثبتهما رضوان السيد في مقاله «قضاء المظالم: نظرة في وحه من وجوه علاقة الدين بالدولة في التاريخ الإسلامي»، مجلة **دراسات**، المجلد14 ، العدد10 (1987) ص 157 - 181. النص، ص 159 - 160. أنا شاكر للأستاذ رضوان السيد للفته انتباهي لمقاله.

(2) رضوان السيد «قضاء المظالم»، ص 160 - 165؛ وانظر كذلك:

Jorgen Nielsen, «Mazalim and Dar al-Adl under the Early Mamluks » The Muslim World, vol. 66, N.2 (April 1976): 114-21, p. 115; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford, 1967) pt. 3, chptr.1.

المختلفة، على عقد جلسات النظر في المظالم في قصورهم. فنحن نقرأ عن زياد بن أبيه، والي معاوية بن أبي سفيان على العراق، والحجاج بن يوسف الثقفي، والي عبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك على الشرق كله، يعقدون جلسات للنظر في المظالم في داري الإمارة في الكوفة والبصرة تباعاً. ثم نقرأ عن جلسات أبي جعفر المنصور والرشيد والمأمون في بغداد، وولاتهم في الأمصار. وكذلك الأمر بالنسبة للخلفاء الفاطميين، المناهضين للعباسيين، الذين واظب بعضهم على عقد جلسات العدل في قاعات العرش في قصورهم في القاهرة المعزّية. وكذلك فعل معاصروهم الغزنويون، السنيون المحاربون شديدو التعصب وأول من اتخذ السلطان لقباً للحاكم في أفغانستان الحالية[1] .

ولكن أول نص بحث صراحة في تنظيم المظالم وضرورة تحويلها إلى مؤسسة دائمة يعود لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم (786 - 868)، قاضي قضاة هارون الرشيد وأول من تولى هذا المنصب، الذي نصح الخليفة في كتاب الخراج بالجلوس للمظالم مرة في الشهر أو الشهرين فيكون بذلك قدوة لولاته في الأمصار ورادعاً لهم لئلا يتهاونوا في شؤون القضاء[2] . وقد تطور جلوس المظالم لكي يصبح واحداً من رموز السلطة السياسية والشرعية الخليفية، خاصةً بعد منتصف القرن الثالث الهجري/ الثلث الأخير من القرن التاسع، بعدما فقد الخليفة العباسي قوة السلطنة وشوكتها لحساب المتسلطين البويهيين ثم السلاجقة. وقد لاحظ رضوان السيد أن الأقوياء ومستقلي الإرادة من الخلفاء العباسيين المتأخرين، كالمهتدي (868 - 869) الذي حاول استعادة السلطة من الأمراء الأتراك ولكنه فشل، والمقتفي (1136 - 1160) والناصر (1180 - 1225) اللذين استعادا للخلافة بعض هيبتها إثر تراجع السيطرة السلجوقية، قد اهتموا بمجالس المظالم كدليل على مشروعية خلافتهم الدينية والسياسية ولتأكيد فعالية سيطرتهم على شؤون الدنيا والدين معاً. وقد كان الأمر كذلك بالنسبة لبعض الولاة الأقوياء، كأحمد ابن طولون (868 - 884)، وكافور الإخشيدي (966 - 968) في مصر، اللذين جلسا بنفسيهما للنظر في المظالم كرمز لاستقلالهما بالسلطة عن الخليفة في بغداد من خلال

(1) تقي الدين المقريزي (م. 1441) **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، (بولاق، 1856) 207/2 - 208 .
(2) رضوان السيد «قضاء المظالم»، ص. 166 .

استئثارهما بوظائفه ومهامه[1] .

وقد شهد القرن الخامس الهجري/الحادي عشر ميلادي تبلور النقاش حول النظر في المظالم وإقامة مجالس العدل كجزء من مهام السلطان السياسية. ولعل أهم من كتب في هذا الموضوع هو أبو الحسن الماوردي (م. 1057) الذي خصص باباً كاملاً لبحث ترتيب الكتّاب للنظر في المظالم في كتابه **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** الذي ألفه لدعم الخليفة العباسي في صراعه مع البويهيين مباشرة قبل تغلب طغرل بك السلجوقي على بغداد واستيلائه على السلطة بالقوة من البويهيين[2] . ثم تبعه الوزير الكبير نظام الملك الطوسي (1019 - 1092) في كتابه **ساست نامة** الذي وضعه لسلطانه ملكشاه السلجوقي، والذي بين فيه أن إقامة العدل واجب من واجبات السلطان الرئيسية[3] . وقد أصبح جلوس دار العدل مرتين في الأسبوع، الإثنين والخميس على الأغلب، من مهام السلطان الرسمية المقررة والمرسومة اعتباراً من نهاية القرن الحادي عشر وواظب العديد من السلاطين على حضور دار العدل بأنفسهم. وقد حضّ الفقهاء الذين ألفوا في النوع المعروف بنصائح الملوك أو مرآة الأمراء حكامهم على الحكم بالعدل وعلى وجوب اتباع أحكام القرآن والسنة النبوية ومثال الخلفاء الأولين وملوك الأقدمين العظام بالجلوس جلوساً عاماً للنظر في المظالم، كما فعل الحسن بن عبد الله العباسي في كتابه **آثار الأول في ترتيب الدول**، الذي ألفه للسلطان المملوكي بيبرس الجاشنكير عام 1308، والقاضي بدر الدين بن جماعة (1241 - 1333) في **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، الذي وضع إقامة العدل في المقام الثاني بعد مباشرة الجهاد في فترة كان الجهاد فيها من أهم وظائف السلطان[4] . ولكننا لا نجد أياً من هؤلاء الخلفاء

---

(1) رضوان السيد «قضاء المظالم»، ص. 170-172 .

(2) أبو الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، (القاهرة، الطبعة الثانية، 1966)، ص 64 - 82؛ أبو يعلي محمد بن الحسين الفراء (م. 1066)، **الأحكام السلطانية** (القاهرة، 1966)، ص 73 - 90 يقدم نصاً منقولاً من الماوردي. انظر
Nielsen, «Mazalim and Dar al-Adl», 115, note 6.

(3) نظام الملك الطوسي، **ساست نامه**، ترجمة وتعليق السيد محمد العزاوي، (القاهرة، 1976)، ص39-40 .

(4) الحسن بن عبد الله العباسي، **آثار الأول في ترتيب الدول**، (بولاق، 1887)، ص. 114 ؛ وانظر كذلك القاضي بدر الدين بن جماعة **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، خاصة البابين الثاني والخامس، نشر:
Hans Kofler ed., Islamica, vols. 6 & 7 (1933 - 35) 6: 353 - 414, 7: 1 - 64.

والأمراء والسلاطين يبادر إلى إنشاء مبنى خاص لجلسات النظر في المظالم، وإنما كانوا يجلسون في أماكن مختلفة، تارة في ردهات القصور وتارة في قاعات العرش وتارة في باحات الجوامع أو أواوين المدارس. ثم أتى نور الدين محمود بن زنكي (1146 - 1174) ليستّن سنة جديدة في إقامة مبنىً خاص لدار عدله، وسار خلفاؤه من الأيوبيين والمماليك في سورية ومصر عليها حتى عهد الناصر محمد بن قلاوون (1294 - 1340، مع فترتي انقطاع بين 1295 - 1299 و 1309) وبنوا ست دور عدل أخرى على الأقل، ثم عادت الحال إلى سابق عهدها وعاد سلاطين مصر المماليك لعقد جلسات دار العدل، إن هم فعلوا، في قاعات مختلفة في قصورهم، وكذلك فعل حكامهم في سورية.

وإذا ما دققنا النظر في فترة ظهور وارتقاء دار العدل كمنشأة معمارية مستقلة وجدنا أنها تتوافق مع حدثين تاريخيين جليلين في منطقة شرقي البحر الأبيض المتوسط الإسلامية وتنحصر بينهما. أولهما هو الرد الإسلامي على الغزوة الصليبية الأولى التي ابتدأت قبل نصف قرن من الزمن (1099)، ذلك الرد الذي بدأه زنكي بن آقسنقر (1127 - 1146) ثم نظمه وأجّجه نور الدين واستلم لواءه منه صلاح الدين، وثانيهما هو النهضة الإسلامية بعد الصدمة المغولية التي قضت على الخلافة العباسية في بغداد عام 1258 وهددت بقاء الإسلام نفسه، تلك النهضة التي قادها سلاطين المماليك بدءًا بالمظفر قطز (1259 - 1260) فالظاهر بيبرس (1260 - 1276) مروراً بقلاوون الألفي (1280 - 1290) وابنه الأشرف خليل (1290 - 1294) وانتهاءً بابنه الثاني الناصر محمد. أما المدن الثلاث التي شهدت إقامة دور العدل، دمشق وحلب والقاهرة، فهي بذاتها عواصم الملوك الذين قادوا الجيوش الإسلامية في مواجهة الصليبيين والمغول ابتداءً من نور الدين، الذي وحّد سورية، وبعدها مصر، في وجه الصليبيين، والذي نظّم جيشاً إسلامياً فعالاً ومهيأً عسكرياً ومعنوياً وعقائدياً لمقارعة أعدائه. هذه المدن الثلاث أضحت بعد موت نور الدين عواصم أيوبية، بدءًا بصلاح الدين الأيوبي الذي قسّم ممتلكاته بين أبنائه وأبناء إخوته، ومروراً بأخيه العادل أبي بكر وأبنائه وأبناء أبنائه. وفي القرن الثالث عشر تحولت هذه المدن إلى السلطة المملوكية، واتخذ سلاطين المماليك القاهرة عاصمة لهم ودمشق وحلب عواصم إقليمية. وخلال الفترة كلها، ما انفكت حركة الجهاد مستمرة في العواصم الثلاث، ولم تهدأ حتى منتصف القرن الرابع عشر مع

تراجع المد المغولي الإيلخاني، وتحوّل حكام الدولتين المغوليتين، الإيلخانية في إيران والقبيلة الذهبية في جنوبي روسيا إلى الإسلام وجنوحهما إلى السلام.

طبعاً لا يمكننا التأكيد بأن هناك علاقة مباشرة، أحادية، واضحة، ومؤكدة بين ظهور دار العدل وتأجج حركة الجهاد وحروب الاستعادة وإيقاف المد المغولي، ولكن التوافق الزمني الدقيق بين هاتين الظاهرتين، بالإضافة لعوامل اجتماعية وثقافية أخرى، يدفع للتأمل في الربط بين التطور المعماري والمؤسساتي لدار العدل وبين الأحداث التاريخية المتقدة حولها والتي أحاطت بنشوئها، من عسكرية وسياسية وعقائدية وحضارية، واقتراح تفسير لهذا التوافق. ويبدو أن دار العدل قد فقدت مبرر وجودها مع تغير تلك المعطيات التاريخية التي أفرزتها بادىء ذي بدء، وبالتالي فقد اختفت كمؤسسة مستقلة وكنموذج معماري من مفردات العمارة الإسلامية.

دار العدل في دمشق:

لا نعرف الكثير عن أول دار عدل أقيمت في دمشق، والتي تنسبها مصادرنا لنور الدين[1] . ويورد ابن الأثير، وهو أول مؤرخ نسب دار العدل لنور الدين، قصة طريفة لتبرير إنشاء نور الدين لدار عدله وإحيائه لعادة الجلوس للنظر في القصص والفصل بين المتخاصمين، ولو أن المبرر الحقيقي والباعث الأساسي كان ولا شك أبعد مراماً وأعمق تأثيراً مما تذكره الرواية. يذكر ابن الأثير أن نور الدين بنى دار العدل وأسماها دار الكشف أيضاً بسبب أن أمراءه لما قدموا دمشق اقتنوا الأملاك واستطالوا على الناس وخصوصاً أسد الدين شيركوه، عمّ صلاح الدين الأيوبي وواحد من كبار قواد نور الدين. وكثرت الشكاوى إلى القاضي فلم يقدر على الانتصار من أسد الدين فبلغ ذلك نور الدين، فأمر ببناء دار عدل. ولما علم أسد الدين بالقرار أحضر أصحاب ديوانه وقال لهم إن نور الدين ما بنى هذه الدار إلا بسببي وحدي لينتقم مني وإلا فمن هو الذي يمتنع عن القاضي غيري، والله لئن أحضرت لدار العدل بسبب واحد منكم

(1) أول من نسب دار العدل لنور الدين هو ابن الأثير (1160-1232) في **التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية في الموصل**، تحقيق عبد القادر طليمات (القاهرة، 1963) ص. 168 ؛ ثم أبو شامة(1203 - 1268) في كتاب **الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية** (القاهرة، 1871) 8/1 ؛ وسبط ابن الجوزي (م. 1256) في **مرآة الزمان في تاريخ الأعيان** (حيدر آباد، 1952) ج 8، ق. 1، ص. 309 ؛ وابن كثير(1301 - 1373) **البداية والنهاية في التاريخ** (القاهرة، 1932 - 1939) 280/12 .

لأصلبنه فإن كان بينكم وبين أحد منازعة فارضوه بكل سبيل، ولو أتى على جميع ما في يدي فإن خروج أملاكي من يدي أهون من أن يراني نور الدين بعين ظالم ويسوي بيني وبين آحاد العوام. ففعلوا وأرضوا الخصوم. فجلس نور الدين في دار العدل وقال للقاضي، «ما أرى أحداً يشكو من شيركوه»، فأخبره القاضي الخبر، فسجد وقال «الحمد لله الذي جعل أصحابنا ينصفون من أنفسهم قبل حضورهم عندنا». وكان دأب نور الدين أن يجلس في داره تلك في كل أسبوع عدة أيام ويحضر عنده العلماء والفقهاء، ويأمر بإزالة الحاجب والبواب، ويوصل إليه الشيخ الضعيف والعجوز الكبيرة، ويسأل الفقهاء عما أشكل عليه. وبذلك يكون نور الدين قد أحيا سنة النظر في المظالم ولمّ شعثها وأدخل عليها من التحسينات ما جعلها مؤسسة قائمة بذاتها، تحتل مبنىً جديداً خاصاً بها.

ولكننا لا نعرف موقع دار العدل تلك على وجه التحديد، ولو أننا نمتلك من الدلائل ما يسمح لنا بأن نقترح موقعاً لها الزاوية الجنوبية من مدخل سوق الحميدية الحالي داخل باب النصر الذي زال عند إنشاء السوق المذكورة[1]. وقد انطمست معالم هذا الموقع اليوم ولكنه ممكن التحديد على مخطط المدينة القروسطية التقريبي إلى الجنوب من القلعة وبابها الجنوبي (باب السر أو باب السعادة، وقد اختفت آثاره اليوم) مقابل المدرسة العذراوية[2]. وقد تعقدت مهمة تحديد موقع دار العدل إلى حد كبير عندما بدأت المصادر اعتباراً من القرن الثالث عشر تتحدث عن دار العدل ودار السعادة، التي أضحت مقراً لحكام دمشق الأيوبيين وبعدهم المماليك، وكأنهما مسميين لدار واحدة[3]. وقد ساعدتنا وفرة الإشارات إلى دار السعادة على تحديد موقعها الذي

(1) انظر النقاش حول صحة نسبة بناء دار العدل لنور الدين وحول تخبط المصادر في تحديد موقعها في مقال عبد القادر الريحاوي، «قصور الحكام في دمشق»، **الحوليات الأثرية العربية السورية**، المجلد22: 48 - 53 22 - 23 (1972 - 1973)؛ وانظر كذلك:

W. M. Brinner, «Dar al-Sa'ada and Dar al-'Adl in Mamluk Damascus», in Myriam Rosen-Ayalon (ed.), Studies in Memory of Gaston Wiet (Jerusalem, 1977), pp. 235-47.

(2) أول من بين موقع دار العدل ودار السعادة في دمشق هو

Jean Sauvaget, Les monuments ayyoubides de Damas (Damascus, 1940), 2:57 - 63.

(3) أبكر المصادر التي تتحدث عن الدارين كما لو كانتا منشأة واحدة هو أبو البقاء البدري (ولد1438)، **نزهة الأنام في محاسن الشام** (بيروت، 1980)، ص 18.

اقترحناه موقعاً لدار العدل أيضاً، ولكن هذه الإشارات نفسها لم تبين لنا الفرق بين الدارين. وفي اعتقادنا فإن دار العدل النورية كانت سابقةً لدار السعادة وضمّت إليها عندما أصبح النظر في المظالم جزءًا من وظائف حاكم المدينة الأيوبي وبعد ذلك المملوكي الذي أقام في القصر المسمى دار السعادة. ولا نعرف شيئاً عن مخطط دار العدل المعماري سوى أنه كان بها إيوان يفتح على عتبة أو باحة أو ما شابه ذلك[1] ، ولكننا يمكننا أن نعتبر أن دار العدل النورية قد شكلت النموذج الرائد، شكلياً ووظائفياً، الذي تطورت عنه دور العدل اللاحقة.

دار العدل في حلب:

وأما ثاني دور العدل وفق المصادر التاريخية فهي تلك التي أنشأها الظاهر غازي بن صلاح الدين الأيوبي سنة 1189، عندما كان حاكماً للمدينة في حياة والده، وربما بإيعاز منه[2] . ومع أن حلب كانت عاصمة لنور الدين قبل أخذه لدمشق فإنه لم ينشىء فيها دار عدل، ربما لأن الفكرة لم تخطر له حتى تمكن ملكه واتسعت سلطته لتشمل سورية الداخلية كلها[3] . وقد بنى الظاهر غازي دار العدل لجلوسه العام جنوبيّ القلعة بين السورين: الجديد الذي أنشأه إلى جانب الميدان، والسور العتيق. وكان غازي قد جدد سور المدينة والقلعة في الفترة ذاتها، وفتح أبواباً جديدة. ومما نعرفه عن أعمال غازي، يظهر أن دار العدل وإن كانت منشأة مستقلة فهي كانت، بحكم موقعها وتوضعها بين السورين وانفصالها عن باقي أرباض المدينة واتصالها مع دور الحكم في القلعة، تشكل جزءًا من المجموعة المعمارية السلطانية. فمما لا شك فيه أن غازي قد

---

(1) ابن طولون الصالحي (1475 - 1546). **إعلام الورى فيمن ولي نائباً من الأتراك بدمشق الشام الكبرى**، تحقيق محمد أحمد دهمان (دمشق، 1984)، ص 92.

(2) عن دار العدل في حلب، انظر: عز الدين بن شداد(1217 - 1285)، **الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة، مملكة حلب**، م. 1، ق. 1، تحقيق دومينيك سورديل (دمشق، 1953) ص. 17؛ محب الدين محمد بن الشحنة (حوالى1426) **الدر المنتخب في تاريخ مملكة حلب**، تحقيق جوزيف إليان سركيس (بيروت، 1909)، ص33-34، حيث يردد نص ابن شداد.

(3) هناك نص متأخر لسبط ابن العجمي (م. 1479) **كنوز الذهب في تاريخ حلب**) ينسب دار العدل لنور الدين، وقد اعتمده في تحليله Jean Sauvaget على الرغم من معارضته بذلك المصادر الأبكر، انظر:

Jean Sauvaget, *Alep, essai sur le developpement d'une grande ville syrienne des origines au milieu du XIX siècle* (Paris, 1941) p. 126, n. 424.

قصد ضمّ دار عدله وميدانه، الذي بناه للعب الأكرة (البولو) والقبق (أي إصابة القرع من على صهوة حصان راكض) مع حاشيته إلى مجموعة قصوره عبر حصرها بين السورين وتوجيهها باتجاه القلعة لكي يضفي عليها صفة الخصوصية. وقد أكد التخطيط العمراني لمجموعة منشآت الظاهر غازي على تلك الخصوصية من خلال التحكم بمداخل ومخارج منطقة ما بين السورين واتصالها بالقلعة عبر ممر خاص ينزل منه السلطان من باب الجبل في القلعة إلى باب دار العدل، على حين كان عموم المراجعين يدخلون من جهة المدينة عبر الباب الصغير. وقد استعمل الظاهر غازي دار عدله منذ البداية للنظر في المظالم ولوظائف أخرى[1]. ويخبرنا ابن واصل أن السهروردي نزل في إيوان الدار عند زيارته لحلب كمبعوث من الخليفة العباسي ووعظ فيه[2]. ولكن أنواع الجلوس المختلفة كانت متشابهة في توزعها وفي بروتوكولها مما يسمح لنا بأن نفترض بأن دار العدل كانت أشبه ما يكون بقاعة العرش العامة بالنسبة للظاهر غازي.

وكما كانت سابقتها في دمشق فإن دار العدل في حلب أقيمت بالقرب من القلعة، مركز الحكم، ولكن ليس داخلها. وكما كانت دار السعادة بعمومها في دمشق تستخدم لاحتفالات متعددة، كذلك كانت دار العدل في حلب مقراً لجلسات مختلفة. ولكن العلاقة العمرانية الغامضة بين دار العدل والقلعة في دمشق طوّرت في حلب من خلال حصر دار العدل بين السورين وفصلها عن النسيج المدني ووصلها بالقلعة بممر خاص. وقد استمرت هذه التطورات في دور العدل المتلاحقة في القاهرة. فبعد المحاولة المملوكية الأولى الشبيهة بالحل المعماري في حلب، انتقلت دور العدل القاهرية اللاحقة لداخل القلعة إلى مواقع قريبة من دور الملك من جهة ومن مداخل العموم من جهة أخرى، لكي تلبي حاجات الخصوصية السلطانية والانفتاح على الرعية في آن واحد.

---

(1) هذا الوصف مركب من نصوص عدة: كامل الغزي، **نهر الذهب في تاريخ حلب** (حلب، 1920) م. 2، ص7، 4 - 8، 111؛ ابن شداد، **الأعلاق الخطيرة**، م. 1، ص. 17، 21، 25؛ ابن الشحنة **الدار المنتخب**، ص34، 41 - 42، 51؛ Sauvaget Alep, p. 146.

(2) ابن واصل (م. 1298) **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب**. تحقيق جمال الدين الشيال (القاهرة، 1960)، 180/3.

دور العدل في القاهرة

كانت القاهرة آخر العواصم الأيوبية الكبرى التي حازت على دار عدل خاصة بها. فقد بنى الكامل محمد بن العادل الأيوبي دار عدل داخل قلعة الجبل في القاهرة حوالى العام 1200 بين دارين حكوميتين أخريين، دار النيابة وقاعة الصاحب. وقد حوّلت هذه الدار لاحقاً إلى سكن لأحد أكابر الأمراء في الدولة المملوكية، بعد تحويل وظيفتها إلى دور العدل الجديدة[1] . ثم جاء الظاهر بيبرس الصالحي ليبني دار عدل ثانية عام 1263، خارج القلعة هذه المرة ولكن تحت أسوارها مباشرة وبمواجهة الميدان الأسود وسوق الخيل[2] . ولم يستعمل بيبرس دار عدله لجلسات النظر في المظالم فقط، وإنما قعد بها أيضاً أيام العروض العسكرية ليشهد فصائل فرسانه ومماليكه تمر أمامه من الميدان بمحاذاة أسوار القلعة باتجاه الصحراء[3] . وقد حوّل الناصر محمد بن قلاوون هذه الدار إلى طبلخانة، أي مقر الفرقة الموسيقية السلطانية التي كانت تضرب مزاميرها وتدق طبولها وتزعق كوساتها (أي صنجاتها) مرتين يومياً كرمز لتواجد السلطان في قلعته.

ولما جاء قلاوون الصالحي إلى السلطة عام 1280 انتقل مركز دار العدل ثانية إلى داخل القلعة، إذ تخبرنا المصادر أن قلاوون هدم القبة الظاهرية التي كان بيبرس بناها داخل القلعة وبنى مكانها قبة جديدة اتخذت دار عدل خلال فترة حكمه[4] . ولكن قلاوون نفسه لم يجلس في دار عدله تلك لأنه كان أغتم، أي لا يتقن العربية، ولهذا فقد فوّض نظر دار العدل لواحد من كبار أمرائه الذين يتقنون لغة البلاد ويعرفون عاداتها:

---

(1) يرد ذكر بناء دار العدل الكاملية في المصادر التالية: شهاب الدين النويري (م. 1331) **نهاية الأرب في معرفة الأدب**، مخطوطة بدار الكتب المصرية، معارف عامة 549، م. 30، ص. 63؛ المقريزي، **الخطط**، 204/2؛ المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق محمد زيادة، م. 1، ق. 1، ص. 202.

(2) يرد ذكر بناء دار العدل الظاهرية في: المقريزي، **الخطط**، 205/2؛ المقريزي، **السلوك**، م. 1، ق. 2، ص. 501.

(3) ابن عبد الظاهر، **الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر**، تحقيق عبد العزيز الخويطر (الرياض، 1976)، ص. 210.

(4) يرد ذكر بناء دار العدل المنصورية في: ابن عبد الظاهر، **تشريف الأيام والعصور في سيرة الملك المنصور**، تحقيق مراد كامل (القاهرة، 1961)، ص. 138؛ ناصر الدين ابن الفرات (م. 1405/1404) **تاريخ الدول والملوك**، تحقيق زريق وعز الدين (بيروت، 1939) 38/8؛ المقريزي، **الخطط**، 212/2.

لاجين، الذي أصبح سلطاناً بدوره واتخذ نفس لقب أستاذه، المنصور. وبعد قلاوون جاء ابنه الأشرف خليل ليهدم قبة أبيه، أو إيوانه، حيث إن الكلمتين كانتا تستعملان بالتبادل في مصادرنا للدلالة على المبنى نفسه، ويبني مكانه الإيوان الأشرافي الذي ما برح مستخدماً كدار للعدل حتى مجيء الناصر محمد الذي هدم إيوان أخيه بدوره وأعاد بناءه ثانية[1] . هذه السلسلة من الهدم وإعادة البناء لمنشأة واحدة في القلعة خلال نصف قرن فقط إن دلت على شيء، فهي تدل على طموح السلاطين لأن يكونوا أصحاب أكثر الأبنية أبهة وأهمها وظيفياً وأقربها إلى الرعية: دار العدل.

بإمكاننا أن نوضح هنا أن مصطلحي قبة وإيوان ليسا بغريبي الاستعمال في تاريخ العمارة الإسلامية للدلالة على قصور الحكم. فهذا الاستعمال، أي إطلاق الجزء على الكل، وارد ومعروف منذ إيوان كسرى الذي كان قصراً مهيباً للأكاسرة الساسانيين في المدائن، شمالي بغداد[2] ، ومنذ القبة الخضراء في دمشق التي عمّرها معاوية بن أبي سفيان كدار إمارة حوالى العام 650، والتي ربما كان بعض موقعها قصر العظم الحالي، والقباب الخضراء اللاحقة، أموية كانت أم عباسية في الرصافة، واسط، بغداد، وربما غيرها من عواصم الأمصار[3] . ولكنه يمكننا أن نستنتج أيضاً من الاستعمال التبادلي لمصطلحي قبة وإيوان فيما يخص منشآت المماليك أن داري عدل

---

(1) يرد ذكر بناء دار العدل الأشرفية في: بيبرس المنصوري (م. 1325) **التحفة الملوكية في الدولة التركية**، تحقيق عبد الحميد صالح حمدان (القاهرة، 1978)، ص232 ؛ ابن الدواداري، **كنز الدرر وجامع الغرر**، ج. 8 ، **الدرة الزكية في أخبار الدولة التركية**، تحقيق أورليخ هارمان (القاهرة، 1971) ص. 345 ؛ المقريزي، **الخطط**، 206/2؛ ابن أياس، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، تحقيق محمد مصطفى (القاهرة، 1982) ج. 1 ، ق. 1 ، ص. 378 .

(2) لأجل مناقشة تطور استعمال الإيوان في العمارة الإسلامية انظر:

The Encyclopedia of Islam 2 (EI2), art. «Iwan» by Oleg Grabar, Vol. IV, 287-9; Nasser Rabbat, «The Iwans of the Madrasa of Sultan Hasan», Newsletter of the American Research Center in Egypt, No. 143/144 (Fall/Winter 1988/89) 5 - 8.

(3) يرد ذكر قبة معاوية في: دمشق في ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق صلاح الدين المنجد (دمشق، 1951-1954) 134/2؛ ابن كثير **البداية والنهاية في التاريخ**، 143/9 ؛ عبد القادر الريحاوي، «قصور الحكام في دمشق»، 34/22 - 36 . وقد نوقشت القباب الخضراء في عدد من الدراسات مثل:

Oleg Grabar, «Al-Mushatta, Baghdad and Wasit», in J. Kritzeck and R. B. Winder, The World of Islam: Studies in Honour of Philip K. Hitti (London, 1959), pp. 105-6; Jacob Lassner, The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages: Texts and Studies (Detroit, 1970) n. 22, pp. 339-40; Charles Wendell, «Baghdad: Imago Mundi and Other Foundation Lore International Journal for Middle Eastern Studies, 2 (1971): 117-20.

بيبرس وقلاوون، وبعدهما دار عدل الأشرف خليل، قد احتوت كل منها على إيوان وقبة، ربما خلف الإيوان، مما يعطينا فكرة عن ترتيبها المعماري ويجعلنا قادرين على الربط تاريخياً ونوعياً بينها وبين الإيوان الكبير الذي حلّ محلها والذي بناه الناصر محمد على دفعتين ليشكل آخر حلقة في سلسلة دور العدل وليبقى قائماً حتى سنة 1825 عندما أزال محمد علي باشا أنقاضه ليبني جامعه الكبير في قلعة القاهرة.

الإيوان الكبير:

عندما ولي الناصر محمد السلطنة عام 1294 كان صبياً لا يتجاوز الثامنة من عمره. وبعد فترتي حكم عاصفتين اغتُصب فيهما العرش مرتين منه، عاد الناصر إلى العرش عام 1310 ليحكم حكماً مطلقاً لمدة واحدة وثلاثين عاماً. وقد ابتدأ بتغيير معالم القلعة تغييراً جذرياً مباشرة بعد عودته الثالثة إلى العرش. ومن ضمن هذه التغييرات أعاد الناصر محمد بناء الإيوان الكبير مرتين، الأولى سنة 1315. والثانية سنة 1334 [1]. هذا الإيوان الكبير، الذي أسمته المصادر دار العدل أيضاً، ثم حرّف اسمه حوالى القرن القرن السابع عشر ليصبح «ديوان يوسف»، حُفظت مخططاته في كتاب «وصف مصر» (La description de l'Égypte) الذي أنتجه علماء الحملة الفرنسية. **(الشكل 1)** ويبين المسقط الفرنسي أن الإيوان الكبير كان مفتوحاً من ثلاث جهات: الشمال ـ شرقية التي شكلت واجهته الرئيسة والجنوب ـ شرقية والشمال غربية. أما الجهة الرابعة، والتي قامت قبالة القصر الأبلق الذي بناه الناصر محمد أيضاً ليكون صالة عرش خاصة، فقد كانت عبارة عن جدار حجري سميك، فُتحت فيه خمسة أبواب مقوسة: الأوسط الكبير الذي استعمله السلطان في دخوله، وإثنان صغيران من كل جهة. وقد كان هذا الباب المتوسط مشابهاً للأبواب المملوكية الخارجية بنصف قبته المقرنصة وزخرفته المشهّرة (أي المرصوفة بالتتابع حجراً أحمر وحجراً أسود) ومَكسَلتيه (أو مصطبتيه)،

(1) لأجل مناقشة موسعة عن تطور قلعة القاهرة وتحول مبنى دار العدل فيها، راجع پول كازانوڤا، تاريخ ووصف قلعة القاهرة، ترجمة أحمد دراج (القاهرة، 1974) خاصة123-127؛ ولأجل قائمة كاملة بالمراجع التي تذكر بناء دار العدل الناصرية، راجع الفصول الثالث والرابع والخامس من أطروحتي للدكتوراه:
Nasser Rabbat, PhD dissertation, «The Citadel of Cairo, 1176-1341: Reconstruction Architecture from Texts» (MIT, 1990).

وربما كان القصد منه الرمز إلى مدخل حرم القصور السلطانية التي تقع خلف الإيوان الكبير والتي كانت محرمة على غير السلطان وخاصة الخاصة، في حين كان الإيوان الكبير فراغاً شبه ـ عام ومفتوحاً للخارج.

ويشبه مخطط الإيوان الكبير من الداخل مخطط بازيليكا (Basilica) محورة ومربعة تقريباً، بجناحه المتوسط الكبير والجناحين الجانبيين الأقل عرضاً. وقد شكلت هذه الأجنحة صفوف أعمدة غرانيتية هائلة أعيد استعمالها من أوابد فرعونية. وقد تم الاستحواذ على هذه الأعمدة رمزياً عبر حفر اسم السلطان وألقابه على سطحها[1]. وكان الجناح الأوسط ضعف عرض الجناحين الجانبيين، وفي منتصف المسافة إلى الجدار الخلفي قامت قبة خشبية واسعة كانت مكسوّة بالقيشاني الأخضر. وقد حمل هذه القبة اثنا عشر عموداً توضعت على مسقط مربع، وأما الانتقال من مربع إلى دائرة لكي تُحمل القبة فوقه فقد حُقق عن طريق أربع حنيات مقرنصة خشبية ضخمة ورائعة. وقد كتبت ألقاب السلطان بأحرف هائلة الحجم ولونت بالذهب واللازورد على شريط دائر على كامل محيط القبة الداخلي[2].

أما واجهة الإيوان الكبير الرئيسة بأبوابها الخمسة المقوسة، واحد كبير أوسط وأربعة صغار على طرفيه، فقد أشرفت على باحة واسعة أمامها استعملت لعرض الجند وتوزيع الإقطاعات عليهم. (الشكل 2) وقد علا أقواسها الخمس صفّان من النوافذ التوأمية المقوسة، فوقها شريط كتابة كوفية عريضة يغطي كامل طول الواجهة. وقد مكنتنا دقة التصوير الفرنسي من تبين محتواها القرآني، وهو جزء من الآية 32 من سورة إبراهيم، ﴿الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم...﴾ وأغرب ما في الأمر أننا وجدنا تتمة الآية مثبتة على رسم الجدار الداخلي للإيوان مواجه القبة في كتاب «وصف مصر»، وهذا أسلوب في الزخرفة الكتابية ما

---

(1) كما يلاحظ في الوصف المسهب لعمارة الإيوان الكبير، وإن كان بعضه مغلوطاً، مع شكلين: مخطط ومنظور في:

Richard Pococke, A Description of the East and Some Other Countries, vol. I, Observations on Egypt, (London, 1743-45), p. 33, pl. 14.

(2) راجع وصف الإيوان الكبير في كتاب أوليا چلبي الذي أقام في قلعة القاهرة حوالى العام 1670 والذي يسمي الإيوان، ديوان السلطان الغوري، كما يفعل أغلب الكتاب من العصر العثماني:

Evliya Çelebi, Seyahatnamesi, Mümin Çevik (ed.) (Istanbul, 1984), 9-10: 389.

عهدناه عند المماليك، ولعل الرسام الفرنسي قرأ الكتابة على الواجهة الخارجية فقط ولم يتمكن من إثباتها كلها على لوحة الواجهة التي رسمها فاضطر إلى استكمالها على لوحة الواجهة الداخلية مما سبب لنا التساؤل عن دقة وأمانة النقل والتمثيل في لوحاته. وقد انتهت الواجهة بشراريف مملوكية نجدها على معظم أوابد تلك الفترة ربما كانت مسايرة لشراريف الجامع الناصري الذي ما زال قائماً في القلعة عبر الباحة من موقع الإيوان الكبير.

يمكننا الاستنتاج من هذا العرض السريع للوحات «وصف مصر» الخاصة بالإيوان الكبير أن المنشأة كلها كانت هائلة المقاييس، وأن هذه العظمة والسعة في تفاصيلها ومكوناتها ربما كانت مقصودة لكي تعكس أمام الرعية القادمة لحضور جلسات دار العدل أو أمام مبعوثي الدول الأخرى القادمين في سفارات لدى البلاط المملوكي صورة الأبهة والرفعة والعظمة التي ارتأتها الدولة المملوكية لتمثيل نفسها والتي ابتغاها الناصر محمد لنفسه.

جلوس دار العدل:

يوجد لدينا وصف مفصل لجلوس دار العدل كما نظمه الناصر محمد يعود إلى المؤرخ الموسوعي الدمشقي ابن فضل الله العمري (1301 - 1349) صاحب موسوعة «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار»، الذي شغل منصب كاتب سر السلطان الناصر. وقد نقل المؤرخون اللاحقون، من أمثال المقريزي والقلقشندي، لبّ وصفهم لجلوس دار العدل عن ابن فضل الله العمري وأضافوا إليها بعض الملاحظات عن تطوره على زمنهم، أي حوالى قرن من الزمن بعد الناصر محمد[1] .

واظب الناصر محمد على الجلوس بدار العدل يومي الإثنين والخميس ما دام مقيماً في قلعته. فقد كان يخرج في يوم دار العدل مبكراً من قصوره الجوانية والخدم

---

(1) راجع شهاب الدين ابن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، تحقيق دوروتيا كرافولسكي، (بيروت، 1986) ص. 100-102 ؛ المقريزي، **الخطط**، 208/2-209 ؛ القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، (القاهرة، 1914-1916) 44/4-45، 62، وهو كذلك يقدم وصفاً لجلوس دار العدل في دمشق، 194/4-197 ، وفي حلب222/4-225 ، وفي غرناطة271/5 ؛ رضوان السيد «قضاء المظالم»، ص. 175-176 ؛ وانظر كذلك:
Nielsen, «Mazalim and Dar al-Adl», 128-32.

أمامه، ويمر عبر الدهليز الواصل ما بين القصر الأبلق والإيوان الكبير، ثم يدخل من تحت الباب الكبير المقرنص ويجلس على كرسي خاص منخفض موضوع تحت سرير الملك المنصوب في منتصف الجدار الخلفي للإيوان، والذي لم يكن يستعمل إلا في مناسبات استقبال السفراء. وبمجلسه هذا يشكل الناصر محمد قمة دائرة تترتب حوله، فيقعد عن يمينه قضاة القضاة الأربعة، الشافعي فالحنفي فالمالكي فالحنبلي الذين يمثلون السلطة التشريعية الشرعية، يليهم وكيل بيت المال، وهو معادل وزير المالية، وناظر الحسبة، وهو معادل وزير التموين اليوم. ويجلس عن يسار السلطان كاتب السر، أي في حالة الناصر محمد ابن فضل الله العمري ذاته[1] ، وهو المختص بتلقي القرارات عن السلطان، وقدامه ناظر الجيش، أي المعادل لرئيس الأركان اليوم، وبعده جماعة موقّعي الدست، أي كتاب الجلسات، تكملة حلقة حول السلطان. ومن المرجح أن هذه الدائرة في الجلوس كانت تتوضع تحت القبة الخضراء كأنها كانت صدىً وظيفياً لمهابة القبة أو أن القبة شكلت انعكاساً لعظمة السلطان في جلوس دار العدل. ويكون السلطان قريباً من مسقط مركز القبة دلالةً على كونه مركز الجلسة ومركز السلطة كلها.

ويصطف خلف السلطان عن اليمين واليسار فتيان المماليك الخاصكية، أي أولئك الخصيصين به والمفضلين لديه، والجمدارية، الذين شكلوا حرسه الخاص. وعلى بعد تقدير خمسة عشر ذراعاً عن يمنته ويسرته، يجلس أكابر ذوي السن من أمراء المئين، وهم أمراء المشورة، وهم في المصطلح المملوكي أصحاب أعلى الرتب إذ يملك كل منهم مئة مملوك، وفي الحرب يقود ألفاً، وهم يعادلون في مصطلحنا اليوم ألوية الجيش. وقد كان ثمة أربعة وعشرون أميراً منهم على عهد الناصر محمد، ولعل جلوسهم كان مرتباً على صفين على اليمين واليسار من السلطان، كل منهما مكون من إثني عشر كرسياً. ويلي أمراء المشورة من أسفل منهم أكابر الأمراء وأرباب الوظائف وقوفاً، ومن ورائهم باقي الأمراء من أمراء الطبلخانة (ثاني الرتب المملوكية، وهم يملكون أربعين مملوكاً وتدق على أبوابهم الطبلخانة مثل السلطان وأمراء المئين) وأمراء العشرات (مالكي عشرة مماليك) وقوفاً أيضاً. ويقف خلف هذه الحلقة المحيطة بالسلطان الحجاب والدوادارية (كتاب الجيش) لإحضار قصص أرباب الضرورات

(1) مقدمة دوروتيا كرافولسكي لابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ص. 10.

الذين قدموا للنظر في مظالمهم. وتقرأ القصص على السلطان فما احتاج إلى مراجعة القضاة راجعهم فيه وما كان متعلقاً بالعسكر تحدث مع الحاجب وناظر الجيش فيه، ويأمر في البقية بما يراه.

يمكننا أن نتخيل أن صفوف أكابر الأمراء امتدت أمام صف الأعمدة الداخلي المواجه للقبة، في حين وقف باقي الأمراء بين صفيّ الأعمدة عن يمين ويسار القبة. أما الفراغ الواسع أمام القبة، التي جلست تحتها حلقة السلطان وقضاته وكتّابه، ففيه يقف أرباب القصص والحجاب والدوادارية. هذا التصور لهيكلية جلوس دار العدل كما نظمها الناصر محمد مهم وضروري لتبيان وظيفية العمارة كما يمكن أن نستقرئها اعتماداً على المخطط الذي خلفه لنا علماء الحملة الفرنسية. فإذا ما أمعنا النظر في ترتيب جلوس دار العدل وجدناه ينطبق تماماً على ترتيب مخطط الإيوان الكبير المعماري. فهل يدل هذا التطابق على أن منطق الإيوان المعماري كان يتبع أسلوب وترتيب المجالس التي كانت تعقد فيه؟ هل يمكننا أن ننظر إلى العمارة على أنها استجابة مدروسة وواعية ومباشرة للوظيفة الخاصة برسومها ونظمها والتي لأجلها أنشىء المبنى؟ وهل يمكننا أن نقرر أن الناصر محمد قد هدم الإيوان الأشرفي وأعاد بناء إيوانه مرتين لكي يعيد ترتيب عناصره المعمارية بما يتوافق مع الرسوم الجديدة التي أدخلها في نفس الوقت على جلوس دار العدل؟

• الحقيقة أننا لا نملك جواباً قاطعاً على أيّ من هذه التساؤلات، ولكن كل الأدلة تشير إلى أن الجواب إيجابي بالنسبة لكل منها. وتبقى دار عدل الناصر محمد كمنشأة معمارية مختلفة تمام الاختلاف، فراغياً ووظيفياً ومفاهيمياً، عن النماذج المعمارية المملوكية المعروفة والدارجة، كالقاعة والمجلس والقصر، أو النموذجين المحددين التي نُسبت إليهما في الماضي، قاعة الصالح نجم الدين أيوب في قلعة الروضة (حوالى 1240) كما تظهر في مخططات «وصف مصر»، والمشاهد الفاطمية كمشهد الجيوشي (1085) ومشهد السيدة رقية (1133)[1]. إنها، في الحقيقة، نسيج وحدها، وهي لا تتبع أي

---

(1) راجع المقالين اللذين بحثا في مسألة أصل مخطط دار العدل:
Alexandre Lézine, «Les Salles Nobles des palais Mamelouks», Annales Islamologiques, 10 (1972) pp. 65 and 71; Doris Behrens-Abouseif, «The Citadel of Cairo: Stage for Mamluk Ceremonial», Annales Islamologiques, 24 (1988), pp. 77-78.

سابقة معمارية إسلامية معروفة، ولو أننا نجد في مخططها أصداء شكلية وفراغية من ذلك النوع المعماري الشهير، البازيليكا، الذي اقتبسته الكنيستان الأرثوذوكسية والكاثوليكية على حد سواء لتعتمداه في مخطط أغلبية الكنائس المسيحية، والذي لم يفقد مع ذلك دلالة أصله الوظيفي، أي كونه مجلس الحكم الأمثل في العصر الروماني، حيث كانت تُعقد جلسات المحاكم وحفلات الاستقبال الرسمية على حد سواء[1] . بل وربما بقي هذا النموذج المعماري معروفاً ومستعملاً في الشرق القديم بعد انتشار المسيحية، كما يظهر من قصر حكم المنذر بن الحارث الغساني (حكم 569 - 581) في الرصافة (سرجيوپوليس الكلاسيكية) قرب الرقة ذي المخطط البازيليكي[2] ، بل وحتى في العصور الإسلامية الأولى كما يبدو من القصور الأموية في الصحراء السورية والأردنية، خاصة قصر المشتى الذي ينسب للخليفة الأموي الوليد بن يزيد (743)، وذلك القصر غامض الهوية، قصر البنات، الذي عُثر عليه في الرقة والذي نسبه قاسم طوير لنور الدين بن زنكي وأرخه لعام 1168[3]. ولكن بُعد الزمن بين القصور الإسلامية المبكرة وعمارة الناصر محمد وانعدام أي نموذج وسيط في مصر الإسلامية لا يسمح لنا بالاستفاضة في محاولة تتبع الأصل المعماري للإيوان الكبير. كل ما يمكننا إثباته هو أن الإيوان الناصري الكبير، الذي مثّل النموذج المعماري الأخير لدور العدل، قد طُور ليستوعب وظائف الجلوس السلطاني في البلاط المملوكي، وقد حكمته بشكل رئيسي في عمارته وفي ترتيبه الفراغي تلك الاعتبارات الوظيفية والمراسيمية

---

(1) على الرغم من أن صورة البازيليكا قد ارتبطت في أذهاننا بالكنائس ولكن هذا النموذج المعماري لم يفقد أبداً دلالته الملوكية والاحتفالية التي طوّر أصلاً من أجلها، انظر:

Irving Lavin, «The House of the Lord», Art Bulletin, 44 (1962): 16-17; William MacDonald, The Architecture of the Roman Empire: An Introductory Study (New Haven, 1982) p. 53 and n. 21.

(2) أول من بين أن المبنى البازيليكي خارج أسوار الرصافة (سرجيوپوليس) هو قصر حكم المنذر بن الحارث الغساني وليس بكنيسة هو جان سوڤاجيه في:

Jean Sauvaget, «Les Ghassanides et Sergiopolis», Byzantion, 14, (1939): 115-130 (reprinted in Mémorial Jean Sauvaget (Damascus, 1954). pp. 147-64).

(3) عن القصور الأموية انظر:

Henri Stern, «Notes sur l'Architecture des châteaux omeyyades», Arts Islamica, 11-12, (1946): 89-92. Richard Ettinghausen From Byzantiun to Sasanian Iran and the Islamic World (Leiden, 1972), pp. 62-64.

الشبيهة بتلك التي ظهرت أساساً في بازيليكات الحكم في الفترات الهيلينستية الرومانية، والإسلامية المبكرة.

الخلفية التاريخية لظهور واختفاء دار العدل:

يبقى السؤال الأكثر أهمية هو خلفية ظهور دور العدل الإسلامية السبع المعروفة في رقعة محددة وفي زمن مؤطر بفترة حروب الاسترجاع من الغزوة الصليبية ورد الغزوة المغولية بعدها، وهما الغزوتان الشرستان اللتان هددتا المنطقة وغيرتا منحى تاريخها وكادتا أن تزيلا هويتها الحضارية والثقافية والدينية. وليس ذلك فقط، بل إن دور العدل المعروفة قد أنشئت كلها في العواصم الثلاث، دمشق وحلب والقاهرة، التي كانت في الوقت نفسه المراكز الرئيسة للجهاد. وقد كان مؤسسو الدول الإسلامية التي أخذت على عاتقها رأب الصدع ولمّ الشمل وتوحيد الأراضي الإسلامية كلهم أمراء محاربين من أصول تركية أو كردية اعتمدوا بشكل شبه مطلق على جيوش من الفرسان القادمين أو المجلوبين إلى البلاد من الأصول نفسها. وقد كان بناة دور العدل السبع قواداً فعالين من المحيط نفسه، برزوا في ميدان الجهاد كما برزوا في ميدان الإصلاحات الداخلية. ولعلها ليست مصادفة تاريخية أن أول بانٍ لدار عدل كان السلطان نور الدين محمود بن زنكي، أول موحد للجبهة الإسلامية في وجه الصليبيين. ولعلها ليست مصادفة تاريخية كذلك أن آخر بانٍ لدار عدل كان السلطان الناصر محمد بن قلاوون، الذي تمكن بفضل مزيج من الحنكة والدهاء والقوة الحربية والتهديد العسكري من إيقاف المد المغولي الإيلخاني، وساهم في تحوّل حكام الدولتين المغولتين، الإيلخانية في إيران والقبيلة الذهبية في جنوبي روسيا إلى الإسلام وجنوحهما إلى السلام.

من البديهي أن العلاقة بين قيادة الجهاد والاهتمام به والاستعداد المثابر من أجله، وبين بناء دور العدل لم تكن علاقة أحادية، سببية، ومباشرة، ولكنها، على الأغلب، نبعت من الظروف التاريخية العصيبة والصعبة التي فرضت على الحكام المسلمين في الشرق الأوسط خلال قرون ثلاثة، ابتداءًا من نهاية القرن الحادي عشر وحتى منتصف القرن الرابع عشر، أن يركزوا على إبراز المواصفات المقبولة والمُحبذة إسلامياً. وقد حاول كل الأمراء الحاكمين من سلاجقة وأراتقة وزنكيين وأيوبيين ومماليك وغيرهم أن يعززوا صورتهم القائمة على تمثيلهم لأنفسهم كحماة للدين الحنيف من خلال تركيزهم على دورهم العسكري في الجهاد ضد البيزنطيين والصليبيين

والأرمن والمغول وكل البدع والهرطقات الداخلية.

ولم يكن هذا التوجه نتيجة مباشرة للظروف التاريخية الخارجية فقط، ولكنه استُعمل أيضاً من قبل الحكام الجدد لتحقيق مآرب أخرى على الساحة الداخلية[1]. فقد كان هؤلاء الأمراء المقاتلون حكاماً غير عرب لأرض عربية، وكانوا مدركين لكونهم، بنظر رعيتهم العربية، من أصول عرقية وطبقية دنيا، بل إن آخر مجموعة منهم، المماليك، كانوا عبيداً يُشترون ويُدربون ويُحررون لاستلام مراكزهم في الجيش والسلطة. وبالتالي فإنه لم يكن بإمكان هؤلاء الأمراء الاعتماد على أصولهم العرقية أو الطبقية لتأكيد شرعية حكمهم وأحقية فوزهم بالسلطة، بل كان من الضروري بالنسبة لهم التركيز على مبررات أخرى لتسويغه. وأيّ المبررات أكثر نفاذاً وشعبية، في الفترة الحرجة التي واجه الإسلام فيها أكبر تحد في تاريخه، من صورة الحاكم المسلم المجاهد والعادل بغض النظر عن أصله؟ وقد كان معظم هؤلاء الأمراء حقاً على قدر المسؤولية الملقاة على عاتقهم، فقد كانوا مجاهدين، مصابرين للعدو في ساحات القتال، كما أكدت جميع المصادر الموجودة بين يدينا. وعلى الرغم من اعتمادهم على البطش وعلى أسلوب الحكم المطلق في توكيد سلطتهم الداخلية فقد سعوا في الوقت نفسه لاستجلاب الرعية عن طريق تعظيمهم لشرائع الإسلام وإعلانهم التقيد بمبادئه واهتمامهم بنشره وترسيخه، وعلى هذا فقد اهتموا بإنشاء أنواع الأبنية الدينية من مساجد ومدارس وخوانق وربط، ورعاية الفقهاء والصوفية والفقراء ورحمة العاجزين والمحتاجين، والتقيد بالشرع وتنفيذ أحكامه في مجالس عدلهم. وركزوا على الدعاية لهذه الصفات التي نسبوا أنفسهم إليها في ألقابهم الملكية أو السلطانية الطويلة، المتباهية، والمنقوشة على كل منشأة أقاموها مثل «الغازي والمجاهد» «مبيد الطغاة والملحدين» و«بغية الطالبين» و«قامع الكفرة والمشركين» و«نصير الغزاة والمجاهدين» و«كهف الفقراء والمساكين» و«ذخر الأيتام والمحتاجين» والتي عرفت ابتداءً من القرن الحادي عشر رواجاً وانتشاراً شديدين حتى أصبحت جزءًا من مستلزمات الملك ومظهراً من مظاهره

(1) لأجل نقاش مسهب عن العلاقة بين الثقافة والإيديولوجية السياسية والمشروعية في العصر المملوكي المبكر، راجع، دوروتيا كرافولسكي، «الدولة المملوكية: البنية والمشروعية من خلال «مسالك الأبصار لابن فضل الله العمري»، في كتابها العرب وإيران: دراسات في التاريخ والأدب من المنظور الأيديولوجي، (بيروت، 1993) ص. 89-123.

الرسمية وفقدت بالتالي مغزاها وزال عنها رونقها الأصلي بسبب استخدامها من قبل كل الحكام، كبرت مناصبهم أم صغرت.

هذه النقطة تقدم دليلاً مادياً ملموساً على وعي الحكام لأهمية المحافظة على صورتهم كحماة الدين وأبطال الجهاد ومحقي الحق ورافعي الظلم ومشجعي العمران، وهي بالتالي تدعم الفرضية التي طرحناها لتبرير قيام دار العدل. فقد لاحظ كل من ياسر طبّاع ونيكيتا إليسييف من خلال تحليلهما لمجموعة ألقاب نور الدين ابن زنكي المحفوظة على عماراته أنها قد تغيرت بشكل جذري إثر انتصاراته المبكرة على الصليبيين في مطلع حكمه. وعندما قارَنا ألقابه بألقاب أبيه زنكي، تبين لهما أنها، على خلاف ألقاب أبيه، كانت كلها عربية اللغة، إسلامية المضمون والتوجه[1]. فعلى سبيل المثال وجد لقب المجاهد في ستة عشر نقشاً من بين الثمانية والثلاثين نقشاً المحفوظة والمعروفة، على حين وُجد لقب العادل، وهو لقب نور الدين الرسمي الذي اختاره بنفسه، في كل النقوش.

من المرجح أن نور الدين بن زنكي قد اتخذ هذين اللقبين لإبراز التزامه الإسلامي، ومن المرجح أيضاً أن بناءه لدار العدل وإحياءه لعادة الجلوس فيها كانا نابعين من الاعتبار نفسه. وكذلك الحال بالنسبة لتابعيه، فإن بناء دار العدل شكل، بالإضافة لوظيفته المباشرة، أداة دعائية مهمة ورائعة كانت دار العدل إذن واحدة من المظاهر المؤكدة لشرعية الحاكم واستحقاقه للسلطة بالنسبة لسلاطين الأيوبيين والمماليك. ويبدو أن الشعار الذي كانت دار العدل بأبهتها ومدلولاتها تطرحه هو التالي: إن الحاكم العادل هو حاكم شرعي. وقد دعمت الظروف التاريخية هذا التوجه وجعلت الرعية متقبلة وميّالة لهذا النوع من الصفات في الحكام. ونحن نجد أن الأمراء المتميزين من أمثال نور الدين بن زنكي وصلاح الدين الأيوبي والظاهر بيبرس والمنصور قلاوون قد احتلوا مكانة خاصة في واقع زمنهم وفي المخيال الجماعي لمن جاء

---

(1) عن تطور الألقاب في عهد نور الدين انظر:

Nikita Elisséff, «La titulature de Nur al-Din d'après ses inscriptions», Bulletin d'Études Orientales, 14 (Damascus, 1952-54), 155-96; Yasser Tabbaa, «Monuments with a Message: Propagation of Jiha under Nur A-Din (1146-1174)», in, The Meeting of Two Worlds: Cultural Exchange between East and West during the Period of the Crusades, V.P. Goss & C. V. Bornstein eds. (Kalamazoo, Mi, 1986), 223-40.

بعدهم، فنحن ما زلنا نتغنى بهم حتى اليوم وما زلنا نضرب المثل بمنجزاتهم وصفاتهم من خلال التاريخ والفولكلور والقصص الشعبية.

ومع حلول القرن الرابع عشر، وخلال حكم الناصر محمد الطويل، استقرت الخارطة السياسية للشرق الأوسط وتوطدت سلطة السلطنة المملوكية وتأكدت شرعيتها في عيون رعيتها وجيرانها، وزال مؤقتاً خطر الغزو الخارجي، مغولياً كان أم أوروبياً. ومع نهاية القرن الرابع عشر، نجد أن المماليك قد استكانوا لدعة العيش ورغده واستمرأوا حياة الرخاء والبذخ وفقدوا اهتمامهم بالجهاد، وبدأ تركيزهم على إبراز المواصفات المرغوبة إسلامياً في حكمهم يذوي ويخف. ومع أن أبناء الناصر محمد الذين حكموا بعده واظبوا على جلوس دار العدل عملاً بسنة أبيهم، فهم قد أهملوا البروتوكول الدقيق المتعلق به. وابتداءً من حكم الظاهر برقوق (1382 - 1399) مؤسس الدولة المملوكية الثانية أو البرجية، أهمل الجلوس في الإيوان الكبير وصار السلاطين يجلسون لإجراء العدالة في قاعة في الإسطبل السلطاني على فترات متقطعة[1]. وقد ترافق ذلك مع إهمال معظم أوجه النشاط الأخرى التي اتخذها الأمراء المتقدمون لإثبات حيوية دعمهم للمسلمين والإيفاء بمتطلبات الإسلام.

هذه الفرضية محكومة بالطبع بطبيعة المصادر المتوافرة التي ربما كانت تخفي بعض العوامل التاريخية الأخرى التي لو عرفناها لربما كانت غيرت تأويلنا. ولكن التوافق الزمني بين ظهور دور العدل الإسلامية وبين تأجج الجهاد ضد الصليبيين والأرمن والمغول يدعم النظرية ويؤطرها تاريخياً. ولعله من المثير أن نلاحظ أن الدولة المملوكية البرجية قد شهدت محاولتين قصيرتي العمر لإحياء سنة دار العدل في الإيوان الناصري الكبير في القلعة على عهدي كل من السلطانين برسباي وقايتباي[2]، اللذين أعادا السنن والتقاليد القديمة أيضاً، واللذين حاولا في نفس الوقت بعث فكرة الجهاد. فقد أرسل برسباي (1422-1437) أسطولاً احتل جزيرة قبرص وقضى على دولة الصليبيين

(1) المقريزي، **الخطط**، 207/2؛ ابن قاضي شهبة، **تاريخ ابن قاضي شهبة** (دمشق، 1977، ص 789. ابن أياس، **بدائع الزهور**، ج. 1، ق. 2، ص. 388.

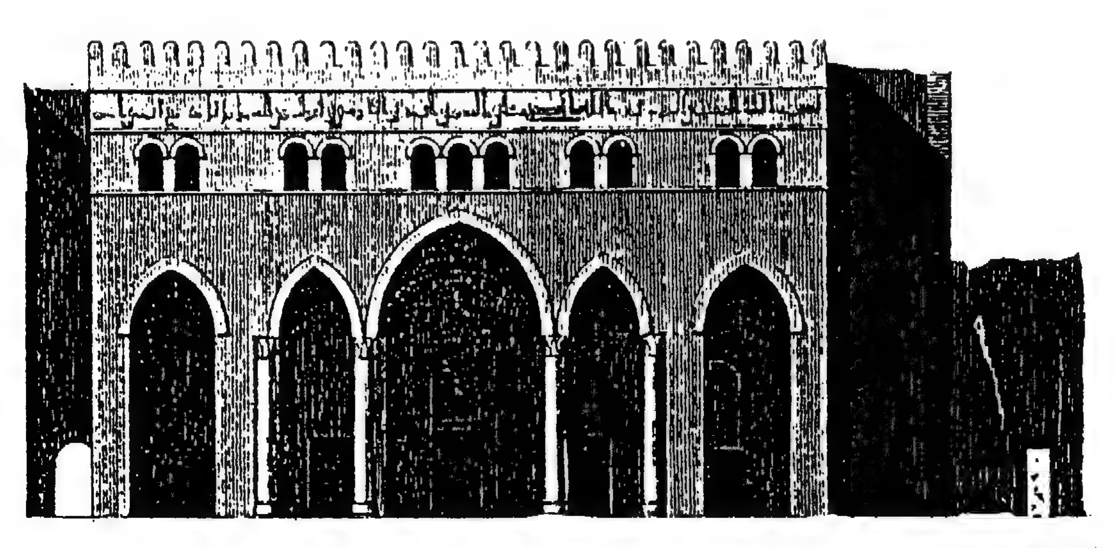
(2) عن التطورات الحاصلة في الإيوان الكبير خلال الفترة المملوكية البرجية انظر:

Doris Behrens-Abouseif, «The Citadel of Cairo: Stage for Mamluk Ceremonial», pp. 40-45.

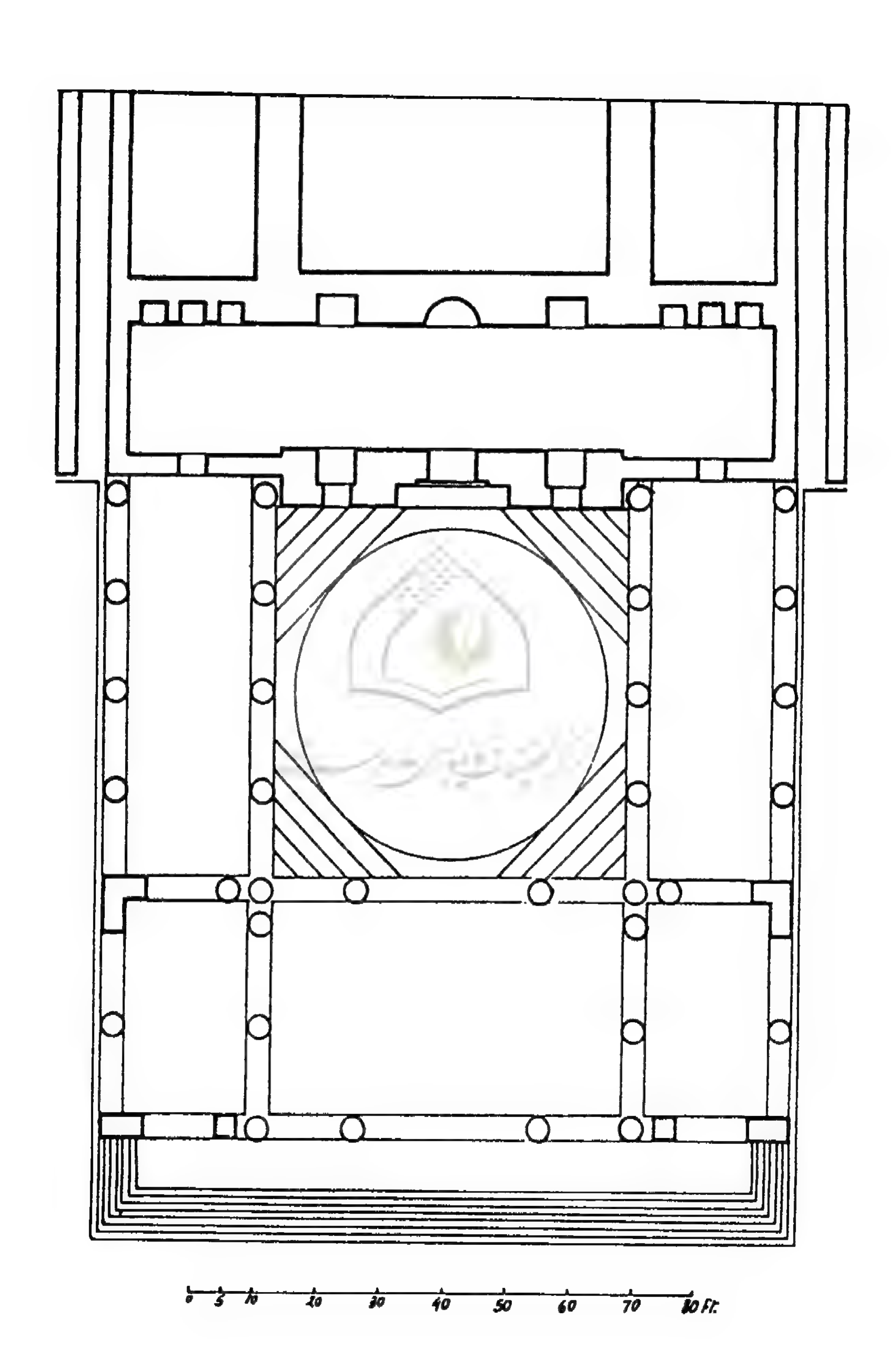
المتأخرة هناك، في حين قضى قايتباي (1468 - 1496) على دولة آرمينية الصغرى في كيليكية، التي شكلت شوكة في جنب الدولة المملوكية.

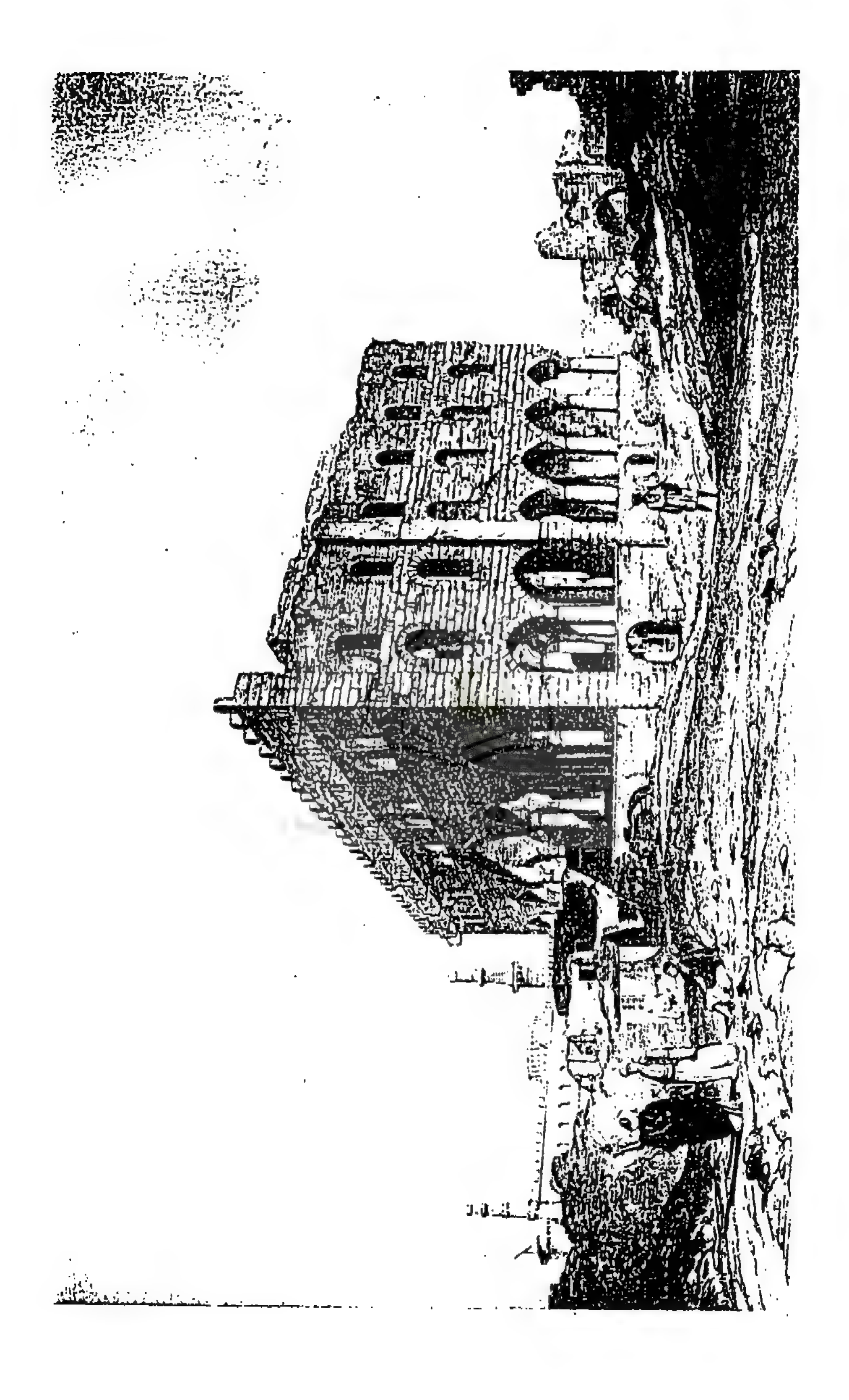
فهل كانت تلك مجرد صدف؟





N. L. Rousseau Sc.


0 5 10 20 30 40 50 60 70 80 Ft.



مشروع إخلاء الأندلس ومشكل تنظيمها المالي

عز الدين جسوس

هذا موضوع له أهمية خاصة لأنه ينبع من فكرة سياسية غريبة ومستحدثة ولا ذكرى لمثيلها في التاريخ الإسلامي الوسيط ولم يفكر فيها أي خليفة لا قبل ولا بعد عمر بن عبد العزيز.

كيف يمكن إخلاء إقليم واسع وغني مثل الأندلس؟ لكن السؤال الذي يأتي قبل سابقه: لماذا التفكير في إخلاء الأندلس؟

مما لا يدع سبيلاً للشك هو أن عمر فكر في التخلي عن هذه الولاية لأسباب عدة.

ومهما يكن من أمر، فإنه البلد الوحيد الذي اضطر المسلمون في النهاية للتخلي عنه بعد إقامة دامت ثمانية قرون، وهذا الاستيطان ترك بصمات لا تنمحي في هذه البلاد رغم المحاولات المسيحية التي حاولت طمسها.

أما مسألة الإخْلاء فإنّها بدون شكٍّ غريبة ذلك أنّ العرب المسلمين لم يتمكنوا من البقاء في الأندلس إلا ثمانية قرونٍ تقريباً. وهذه المسألة لم تشكل لحد الساعة موضوع أية دراسة معمقة رغم أن المشكل يعود للأيام الأُولى لفتح الأندلس.

أما Levis-Provinçal فلم يتعمق في دراسة الموضوع رغم جديته[1]. وأما حسين مؤنس فقد حاول دراسة المسألة من خلال ثلاث نقاط.

أ ـ ظروف وملابسات الفتح.

---

(1) Levis-Provinçal; **Histoire de l'Espagne musulmane,** Leiden, 1950, T.I, p: 39.

ب ـ هجرة العرب إلى الأندلس.

ج ـ عدم التنظيم المالي والسياسي[1] .

وثمة كاتب ثالث آخر، قدم صورة بيانية عن الموضوع مختلفة بعض الشيء عن تصور مؤنس، ففي مقدمة كتاب بن القوطية حاول الطباع[2] تحليل المسألة وذلك بإضافة نقطة أخرى تبدو لنا في مستوى أهمية النقط التي ركز عليها مؤنس: فإذا كان العرب الفاتحون قد فرضوا نظام عيشهم وسلوكهم فإن الأندلس هي التي فرضت على الفاتحين نمطاً معيناً للحياة وهذا ما يفسر جزئياً نوعاً من تراجع المفاهيم الإسلامية المتحكمة في عملية الفتح.

أما فيما يتعلق بالمصادر، فأغلبيتها والتي تهتم بالغرب الإسلامي تذكر مستغربة مشروع عمر بن عبد العزيز غير أنها لا تحاول لا من قريب ولا من بعيد الحديث عنه وعن التدابير التي اتخذت من أجل تحقيقه.

بدون شك وأثناء عمليات فتح الأندلس كان الوليد وبطانته مشغولين بتتبع عن قرب أحداث هذه المغامرة الجديدة التي فرضت اعتبارها في البلاط الأموي حيث كان يقيم عمر بن عبد العزيز مباشرة بعد عزله عن منصبه كعامل على الحجاز[3] ، وهكذا كان القواد يرسلون تقاريرهم حول ظروف فتح هذه المنطقة تباعاً، مما مكن عمر من الاطلاع على حيثيات وملابسات ضم هذه الأرض البعيدة إلى خريطة الدولة الإسلامية.

لم تكن الأندلس منذ فتحها إدارياً إلا منطقة تابعة للشمال الإفريقي الذي كانت عاصمته القيروان. وهذا ما جعل دمشق لا تتوصل إلا بمعلومات جد سطحية حول ما يحدث في هذه المنطقة، ولذلك أيضاً كان الخلفاء باستثناء عمر يكتفون بتعيين والٍ على أفريقية تمتد سلطته على كل الغرب الإسلامي ثم يقوم هذا الوالي بتعيين عامل له على أشبيلية حين كانت عاصمة الأندلس ولما احتلت قرطبة مكانة أشبيلية أصبح العامل

---

(1) مؤنس حسين: **فجر الأندلس**، القاهرة، 1959، ص ص 125 - 126، ص 606 - 607.

(2) ابن القوطية: **تاريخ افتتاح الأندلس**، بعناية الطباع أنيس، بيروت، 1975، ص 9 - 11.

(3) تولى عمر منصب والي الحجاز في خلافة ابن عمه الوليد، ابتداءً من سنة 78 هـ/ 706 م إلى غاية 93 هـ/ 712 م.

يقيم فيها بدلاً من العاصمة الأولى، وهذا ما كان سائداً بالفعل نتيجة تفشي العصبية القبلية حيث كان الصراع على أشده بين قيس وكلب، وكان هذا الصراع هو الذي يتحكم في تولية وعزل العمال والولاة. إن هذا الصراع قد دخل إلى الأندلس مع الفاتحين الذين كانوا يتولون الإشراف على الجيوش الإسلامية التي كانت تتكون معظمها، والتي دخلت الأندلس، من سكان الشمال الأفريقي وهذا ما يفسر وجود طارق بن زياد البربري في جيوش مولاه موسى بن نصير. هذا الصراع القبلي الذي يمثل أحد سمات الحكم المرواني ـ والذي احتد بعد معركة مرج راهط ـ أخذ بعدين في الأندلس:

أ ـ أما البعد الأول فيمكن أن نطلق عليه صفة «العُضْوِي» لأنه أصبح أحد العلامات المميزة للحكم الأموي، وهو الصراع الذي نشأ بين فرعين رئيسين من العنصر العربي: هما القيسية واليمنية.

ب ـ وأما البعد الثاني فيتمثل في الصراع الاجتماعي ـ الطبقي الذي نتج عن الرفعة التي كانت للعربي المسلم داخل المجتمع، أمام باقي مواطنيه الآخرين الذين ينتمون إلى قوميات أخرى.

وينبغي أن لا ننسى في هذا المقام أن البربر قادوا معركة لا هوادة فيها ضد المسلمين عند تدخلهم العسكري من غرب مصر، وهذا الأمر أدى بالفاتحين إلى انتظار حوالى 50 سنة تقريباً من أجل إقرار نظامهم وتركيز سياستهم بصفة حاسمة في الشمال الإفريقي «وكان لا بد من الانتظار حتى وفاة الخليفة عبد الملك بن مروان ومبايعة ابنه الوليد سنة 86/705 لكي يكون فتح المغرب هذه المرة حقيقة وبصفة نهائية قد حدث أخيراً، وقد أسند قيادة هذه العمليات الهامة إلى شخصية حصلت على منصب والي أفريقية والمغرب هي شخصية موسى بن نصير»[1].

وكانت مساعدة هؤلاء البربر، الذين لم يندمجوا بعد في المجتمع العربي الإسلامي، أساسية في فتح الأندلس، بل يمكن القول أنه بواسطتهم تم فتح هذه المنطقة، ذلك أن الوحدات العسكرية لشمال أفريقية هي التي واجهت الضربات القوية عند المعارك التي دارت بين القوط والمسلمين، ونذكر على سبيل المثال ما حدث في

(1) Levis-Provinçal, Hstoire de l'Espagne, T: I, P: 11.

معركة وادي برباط[1] Rio Barbate المعركة الحاسمة في فتح الأندلس وبعد الانتصار الذي أحرزه المسلمون في هذه المعركة لم يجدوا عناءً كبيراً في إخضاع بقية المناطق الأخرى.

وفي الوقت الذي كانت تجري فيه العمليات العسكرية، برز مشكل داخل قيادة الجيش وتر العلاقة بين القائد العام للغرب الإسلامي وبين ملازمه. ذلك أن الغيرة أخذت تملأ صدر موسى بن نصير من جراء النجاح المتواصل الذي كان يحرزه طارق بن زياد. هذه الغيرة شكلت حاجزاً أمام سير العمليات العسكرية التي كان بإمكانها أن تكون أكثر فعالية وذلك بالقضاء على جميع أنواع المقاومات المحلية، هذه المقاومة التي لم يقض عليها في أقصى الشمال الغربي من شبه الجزيرة الإيبيرية، حيث لجأت نواة المقاومة إلى المنطقة التي ستكون مكان انطلاق حركة الاسترداد Reconquesta. زيادة على ذلك كان الخليفة الوليد، ولمرات عدة ومتتالية، يرسل أوامره إلى موسى لتوقيف العمليات العسكرية في شمال الأندلس والعودة إلى الشرق، ورغم ذلك لم يعد موسى إلى دمشق إلا عندما أرسل له الخليفة مبعوثاً رفيع المستوى، عندئذ رضخ القائد لمشيئة الوليد[2] ، قبل رحيله إلى دمشق نظم موسى في عجالة شؤون الإقليم الجديد، فعين ابنه عبد العزيز عاملاً على الأندلس التي كانت عاصمتها في البداية أشبيلية، غير أن سلطة هذا التنظيم السياسي فقدت، منذ الأيام الأولى من تأسيسها، توازنها. هذه الحقبة الأولى من تاريخ الأندلس، تسمى بعصر الولاة وبدأت باغتيال عبد العزيز بن موسى. وبعد هذا الاغتيال نجد خلفاءه يتعاقبون على منصبه بسرعة محيرة[3] حيث كانوا ضحية للصراع القبلي الذي كانت له عواقب وخيمة على بلاد المغرب الذي ما لبث أن انفصل سياسياً عن الخلافة في المشرق، وقد زاد مشكل الولاة ومشكل الصراع العنصري من حدة عدم الاستقرار في الأندلس.

مما لا شك فيه حسب Levis-Provinçal أن الأندلس كانت أولاً وقبل كل شيء

---

(1) Levis-Provinçal, l'**Espagne musulmane** au Xème siècle, Leiden, 1950

مؤنس: **فجر الأندلس**، ص 122. وقعت المعركة بالقرب من شذونة Médina Sidonids في 28 رمضان، 19/92 يوليو. 711.

(2) مجهول: **أخبار مجموعة في فتح الأندلس**، بعناية: dafienta y Alcantra، مدريد، 1869 ص: 19.

(3) Levis-Provinçal: **Histoire de l'Espagne,** T. I, P: 39.

مفتوحة بواسطة البربر[1] ، غير أن هؤلاء الفاتحين لم يستفيدوا من الغنائم التي توفرها لهم عملية الفتح باعتبار القواعد الإسلامية، **فبعد الفتح استولى العرب ـ الذين لم يكن** لهم دور فعال في العمليات العسكرية ـ على جل الأراضي الأندلسية الخصبة وتركوا لمواطنيهم البربر بقية الأراضي التي لم تكن صالحة للزراعة، ونتيجة لذلك ازدادت عوامل التوتر ضخامة بين العرب والبربر وبين العرب أنفسهم نظراً لتزايد أعداد العرب المهاجرين خاصة إلى الأندلس.

بخصوص هذه الهجرات سواء التي قام بها العرب أو غير العرب إلى الأندلس، لا تساعدنا المصادر المتوفرة حالياً، بأي حال على تحديد تواريخ هذه الهجرات المتتالية إلى المنطقة، كما لا تساعدنا على تحديد وتفسير الأسباب العميقة لهذه الهجرات. وتمثل الرواية التي يوفرها لنا الرازي نصاً ذا أهمية كبرى يصور لنا كثافة هذه الهجرات ونتائجها: «وتسامع الناس من أهل بر العدوة بالفتح على طارق وسعة المغانم فأقبلوا نحوه من كل وجه وخرقوا البحر على كل ما قدروا عليه من مركب وقشر، فلحقوا بطارق وارتفع أهل الأندلس عند ذلك إلى الحصون والقلاع وتهاربوا من السهل ولحقوا بالجبل»[2] . وإذا أضفنا إلى هذه المعلومات مختلف الإشارات التي توفرها لنا المصادر، ولكن بطريقة ضنينة وغير واضحة ولا مباشرة[3] ، فنستطيع من خلالها أن نكون فكرة حول أهمية الهجرات إلى الأندلس، وبخصوص العرب عند نزوحهم خلال هذه الهجرة، كانوا يحملون معهم زيادة على أمتعتهم «صراعاتهم القديمة التي ورثوها عن أجدادهم، والتي تناقلوها محافظين عليها، من أب لإبنه»[4] .

وهناك مشكل آخر له علاقة بالهجرات غير المنظمة والذي زاد المسألة حدة، ويتعلق بتوزيع الأراضي الزراعية التي تم الاستيلاء عليها. وإذا حاولنا النظر في جانب التنظيم المالي للأندلس[5] فإننا نجده غامضاً وغريباً في آن واحد، لأن الفاتحين الأوائل

---

(1) L'Espagne musulmane. P: 9.
(2) المقري: **نفح الطيب**، ج 1، 163، نقلاً عن حسين مؤنس، **فجر الأندلس**، ص 125 - 126.
(3) ابن قتيبة: **نبذة من الرسالة الشريفية**، نشرت مع كتاب بن القوطية بعناية الطباع أنيس، ص 207 - 208.
(4) Levis-Provinçal, **Historie de l'Espagne**, T. I, P: 39.
(5) **سنتحدث عن ذلك فيما بعد تحت عنوان المشكل المالي في الأندلس، مؤنس، فجر الأندلس،** ص 125 - 128، وكذلك ص 261.

لم يستطيعوا إتمام عمليات الفتح ولا أيضاً، وهذا هو الأهم، التنظيم الإداري والمالي للأندلس، وقد يبدو بدون شك أن موسى عند توصله بالأوامر المتتالية من دمشق كان منهمكاً في تنظيم هذا الإقليم الجديد مبدئياً على الأقل، حسب ما تنص عليه قاعدة الخمس. لكن موسى لم يكن لديه الوقت الكافي لإتمام عمله أمام الإلحاح المتتالي للوليد، برجوعه إلى دمشق في أقرب وقت ممكن.

فبالنتيجة ترك الأمر مضطرباً وتحكمت الأهواء والنفوذ في السطو على الملكيات الأرضية، وبطبيعة الحال استولى العرب على القسم الجيد والهام من هذه الأراضي وزيادة على ذلك كان لا بد للسلطة المركزية أو المحلية، توفير موارد للعيش للأعداد الهائلة من المهاجرين بشكل غير منظم للأندلس، وللخروج من هذه المشكلة تم الاعتماد على الأراضي الزراعية التي اعتبرت المورد الأساسي والحل الذي لا مفر منه.

وكان الخليفة عمر بن عبد العزيز هو الأول والوحيد الذي اهتم بالأندلس والمغرب بصفة عامة، ولكننا نلاحظ أن هذه العناية الموجهة للغرب الإسلامي جاءت متأخرة بعض الشيء، وذلك لسبب لا نستطيع تحديده فعمر تولى الخلافة في صفر 99/ شتنبر 717 ولم يلتفت إلى هذه الولاية الشاسعة إلا في محرم 100/ غشت 718 وهي السنة التي عين فيها عامل أفريقية وعامل الأندلس وأرسل عشرة من الفقهاء إلى الشمال الأفريقي لنشر الإسلام وتعاليمه ولعل عمرَ كان راضياً على العامل الذي عينه سلفه سليمان بن عبد الملك وهو محمد بن يزيد الذي كان والياً على الغرب الإسلامي بأجمعه، وينبغي أن لا ننسى هنا أن هذا العامل كان يزكيه فقيه البلاط الأموي رجاء بن حيوة الكندي.

وكان لا بد من الانتظار حتى محرم 100/ غشت 718 لكي تقسم ولاية الغرب الإسلامي إلى قسمين إداريين:

1 ـ شمال أفريقيا الذي لم يصبح لعامله أية سُلطة على الأندلس.

2 ـ أصبحت الأندلس إقليماً مستقلاً عن أفريقية رغم أن الفرق العسكرية لهذه الأخيرة هي التي فتحتها.

فبعد أن استقر النظام في الشمال الأفريقي فكر عمر في إيجاد حل لمشكل آخر: تثبيت الإسلام في هذه الولاية. ونتيجة لهذا الاعتبار عين رجلاً له مقدرة وتقوى عالية

هو إسماعيل بن عبيد الله مولى بني مخزوم وأرسل بصحبته تسعة فقهاء آخرين كلهم من طبقة التابعين، حيث نجحوا في أن يتركوا آثارهم وتأثيرهم على المجتمع المغربي.

فحسب أبي العرب كان كل هؤلاء العشرة من ثقات الرواة ومن كبار المراجع لدى المحدثين[1].

وتتفق جميع المصادر حول رواية الواقدي وابن عبد الحكم وذلك بخصوص الفترة التي حكم فيها إسماعيل بن عبيد الله والسياسة التي اتبعها، إذ انها تؤكد أنه أحسن عامل عرفته منطقة الشمال الإفريقي[2]. ونتيجة لذلك لعب هذا العامل دوراً حاسماً في نشر الإسلام في المجتمع البربري فأعطت ولايته، رغم قصر مدتها، نتائج هامة في تاريخ هذه المنطقة، ويتعلق الأمر بطبيعة الحال بترسيخ الدين الإسلامي في جل الأوساط البربرية. حسب رواية الواقدي، كتب عمر بن عبد العزيز رسالة وجهها إلى البربر ولكن لا نعلم مضمونها. غير أنه يبدو أنها رسالة من أجل الدعوة إلى الإسلام وهي الفكرة التي استحوذت على ذهن عمر. وأياً ما كان الأمر، وحسب نفس الرواية، فبعد أن قرأ إسماعيل رسالة الخليفة وعلمت مختلف الأوساط الاجتماعية بمحتواها، تحولت الأغلبية الساحقة إلى الإسلام[3].

وإذا كان يبدو أن هذه الرواية فيها شيء من المبالغة، فإنها رغم ذلك توضع، بدون شك من ناحية، الصراع المرير والمقاومة المستميتة التي قادها البربر ضد الفاتحين

---

(1) أبو العرب: **طبقات علماء افريقية**، بعناية الثاني والباقي، تونس، 1968، ص ص 86 - 87، المالكي: **رياض النفوس**، تحقيق حسين مؤنس، القاهرة، 1951. ص ص 56 - 67. هؤلاء الفقهاء هم: عبد الله بن يزيد المعافري، سعيد بن مسعود التجيبي، إسماعيل بن عبيد الله الأنصاري، عبد الرحمان بن رافع التنوخي، موهب بن حي المعافري، حيان بن أبي جبلة القرشي، أبو ثمامة بكر بن سوادة الجذمي، أبو سعيد جعثل بن عمير، البطار اسماعيل بن عبيد الله بن أبي المهاجر القرشي مولى بن مخزوم، طلق بن جنان المدعو أيضاً ابن حنان الفارسي.

(2) البلاذري: **فتوح البلدان**، بعناية رضوان محمد، بيروت، 1968، ص 233 ابن عبد الحكم: **فتوح أفريقية**، تحقيق عبد الله أنيس الطباع، بيروت، 1964، ص 87، ابن عبد البر: **الحلة السيراء**، تحقيق حسين مؤنس. القاهرة، 1963، ج 2، ص 335، الرقيق القيرواني **تاريخ افريقية والمغرب**، بعناية الكعبي، تونس، 1968، ص 97 ابن عذاري: **البيان المغرب**، بعناية، Colin G.S. et Levis-Provinçal، بيروت، 1967، ج 1، ص 48.

(3) البلاذري: **فتوح**، ص: 233.

ومن ناحية أخرى تفيد أن حملة موسى بن نصير، رغم أنها أخضعت المغرب سياسياً بصفة نهائية لدمشق، فإنها لم تستطع تحويل البربر إلى الإسلام. وهذا الاندماج والدخول في الإسلام لم يحدث إلا في خلافة عمر بن عبد العزيز، غير أن فترة حكم هذا الأخير لم تدم طويلاً فما لبث البربر بعد ذلك أن شعروا بظلم اجتماعي من جراء المعاملة التي عاملهم بها إخوانهم من العرب المسلمين، إذ وضعوهم في مرتبة هامشية وأشعروهم بالفرق بين الغالبين والمغلوبين. فكانت هذه المعاملة من بين العوامل التي أدت إلى الثورة في المغرب ضد السلطة المركزية في دمشق وعمالها في أفريقية.

يتناسب تعيين إسماعيل بن عبيد الله على أفريقية مع تعيين السمح بن مالك الخولاني على الأندلس وهذا العامل الأخير كانت له نفس امتيازات زميله في أفريقية إذ كانت لهما نفس المقدرة السياسية والتقوى الدينية. وهذا ما يدل عليه أيضاً تمتعهما بنفس السلطات التي منحها لهما الخليفة الذي كلف كليهما بالصلاة والحرب والخراج، بمعنى آخر كانت لهما صلاحيات البت في الشؤون السياسية سواء الداخلية أو الخارجية وكذلك في الشؤون المالية.

وكان يخيم على الأندلس مناخ من عدم الاستقرار وعدم التنظيم وذلك منذ أن فتحت بل وطوال الفترة التي تسمى «بعصر الولاة» باستثناء فترة حكم السمح بن مالك لدرجة أن Levis-Provinçal يرى: «بأن التاريخ الإسلامي الفعلي لقرطبة يبدأ عند تعيين الوالي السادس السمح بن مالك الخولاني ومجيئه للاستقرار بها سنة 100/719»[1].

وصل السمح إلى الأندلس بصحبة جيش عربي، وهذا الجيش الذي لا نعرف عنه الشيء الكثير، جاء بنية الإستقرار في الأندلس، وهذه العملية ستتم عن طريق مشاركة هؤلاء القادمين الجدد، لسابقيهم في غنائمهم وأموالهم ونخص بالذكر هنا الأراضي الزراعية التي استولى عليها العرب أو منحت لهم. وهذا ما يفيد أن الخليفة لم يكن، في البداية، على اطلاع واسع بالمشكلة المالية والاجتماعية في الأندلس، وأمام هذه الوضعية رفض الفاتحون الأولون اقتسام أموالهم، فشكلوا بعثة مؤلفة من بينهم سافرت إلى الشام من أجل مقابلة عمر بن عبد العزيز وشرح موقفهم. وعند الاستقبال دارت المناقشة بين عمر وأعضاء البعثة الذين أعلموا الخليفة بوضعية الاقطاعات

---

(1) L'Espagne musulmane au X[eme] siécle, P: 202.

والامتيازات المالية التي هي للبعض بالأندلس، وكانت دلائلهم قوية، تتمثل في وثائق وسجلات بتوقيع موسى بن نصير ومعترف بها من قبل الخليفة الوليد بن عبد الملك، وهذا ما زكى الامتيازات التي حصلوا عليها. عندئذ لم يجد عمر بداً من أن يعترف ويؤكد على ما فعله سابقه الوليد، ثم أمر السمح بمنح ملكيات زراعية وإقطاعات من أراضي الخمس لأفراد الجيش الذين صاحبوه[1] .

وإذا كان الحال على هذا الشكل تحت حكم عمر فلسنا ندري ماذا كان يحصل في خلافة سليمان أو في الفترة التي جاءت بعد وفاة عمر؟ وهذا الغموض راجع إلى أن مصادرنا تلتزم الصمت في هذا المجال ولا تفيدنا إلا بمادة تاريخية أكثر ما تفعله هو إثارة تساؤلاتنا واستغرابنا.

لكن لا يمكن قبول ما قاله ابن قطيبة بخصوص ما فعله موسى والوليد في أراضي الخمس إلا إذا افترضنا أن موسى وصل إلى دمشق قبل وفاة الوليد بطبيعة الحال. وأمر الوصول هذا يشكل نقطة هامة ترتبط بالأساس بالمصير الغامض الذي لقيه موسى ومولاه طارق عند دخولهما إلى البلاط الأموي[2] .

وأيّاً ما كان الأمر فإن ما يهمنا في هذا المقام هو التأكيد على أن التنظيم المالي في الأندلس ـ من خلال إذا اكتفينا فقط بما حدث للجيش الذي صاحب السمح ـ لم يكن قد تم تنظيمه بشكل نهائي ولم يكن قد تم العمل فيه بشكل دقيق إلا في خلافة عمر الذي يعتبر أول منظم له أو على الأقل، يعتبر أنه أتم العمل الذي بدأه موسى بن نصير[3] . وعلى الرغم من ذلك فإن المشكل المالي في الأندلس ظل يفرض نفسه كأحد عوامل الاضطراب حتى وصول عبد الرحمان الداخل إلى المنطقة.

وبالنتيجة هناك صراع قبلي بين العرب وصراع عنصري بين العرب والبربر

---

(1) ابن قتيبة، **الرسالة**، ص: 207 - 208؛ .Levis-Provinçal, **Histoire de l'Espagne**, T., III, P: 203; مؤنس: **فجر الأندلس**، ص 623.

(2) مجهول: **أخبار مجموعة**، ص ص 22 - 23 و ص ص 21، منسوب إلى ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة**. بعناية الرفعي، القاهرة، 1904، ص ص 151 - 150؛ ابن قتيبة، **الرسالة**: ص: 207 - 208 ، بخصوص مصير العامض لموسى وطارق انظر مؤنس: **فجر الأندلس**.

(3) مجهول: **أخبار**، ص ص: 23 - 24، ابن قتيبة، **الرسالة**: ص ص 210 - 211 .

ومجتمع يعيش في نوع من الفوضى وعدم وجود سلطة سياسية مستقرة تستطيع ضبط التنظيم المالي والإداري، كل هذه العناصر، إذن مجتمعة تشكل دوافع جيدة وقوية للتفكير في إخلاء الأندلس.

وحسب رواية محمد بن مزين، فإن فكرة الإخلاء هذه خالجت ذهن كبار قواد الجيش الفاتحين للأندلس، ويبدو ذلك جلياً عند وصول موسى بن نصير مع قادته إلى دمشق ذلك أنهم طلبوا من الوليد بن عبد الملك السماح لهم بمغادرة الأندلس نهائياً باعتبار أن لهم رغبة في العودة لمواطنهم الأصلية وذلك لسبب نجهله. غير أن الخليفة رفض هذا الطلب ومقابل ذلك واساهم وقربهم إليه ومنحهم امتيازات إقطاعية خاصة داخل الأندلس. ولم يقبل الوليد أية ذريعة أدلى بها هؤلاء القواد لكي يغادروا الإقليم الجديد المفتوح[1]. لأن الخليفة بدون شك كان يعتبر أن استقرار هذه الفرق العسكرية في المنطقة يفيد كثيراً في عملية إخضاع وإدماج المجتمع الأندلسي داخل الدولة الإسلامية. ونتيجة لذلك فإن فكرة إخلاء الأندلس لم تكن حديثة العهد في خلافة عمر. إلا أن الوليد لم يعر انتباهاً لموقف قواده المنذر بالخطر وذلك ربما بسبب مرضه. ثم أنه قبل ذلك ـ رغم أن له مبرراته الخاصة والتي تبقى عرضة للمناقشة ـ ألح على موسى في القفول من الأندلس في الوقت الذي لم يتمم فيه القائد عمليات الفتح. وكان على الوليد أن لا يتصرف بهذا الشكل لأن هذا التصرف كانت له عواقب وخيمة على إتمام إخضاع مجموع البلاد المفتوحة.

رأينا من قبل أن موسى قبل عودته إلى دمشق أقام في عجالة سلطة محلية عاصمتها إشبيلية وعين ابنه عبد العزيز عاملاً على الإقليم، غير أن هذا الأخير لم يتمتع طويلاً بمنصبه هذا إذ قتله أفراد بطانته بوحشية، واتفقوا على تعيين أيوب بن حبيب اللخمي أحد أبناء عمومته الأشقاء وهذا التعيين تم بدون استشارة دمشق التي يبدو أنها لم تبدي أية ردود فعل، وبعد مرور ستة أشهر على هذا الحادث، وبعد أن بويع سليمان بن عبد الملك، قام الخليفة الجديد بتغيير جميع أفراد المجتمع السياسي الذين سبق وأن عينهم موسى في الغرب الإسلامي.

وبعد استشارة الفقيه رجاء بن حيوة عين سليمان محمد بن يزيد الرجل المعتدل،

---

(1) ابن قتيبة: الرسالة، ص ص: 206 - 207.

والياً عاماً على الغرب الإسلامي، وعين محمد عاملاً له على الأندلس الحر ابن عبد الرحمان الثقفي سنة 713/96 [1] .

لم تحدث ثمة أعمال تستحق الذكر خلال فترة حكم هذين العاملين باعتبار على الأقل ما توفره لنا المصادر. غير أن الحر بن عبد الرحمان قام بنقل العاصمة من أشبيلية إلى قرطبة وذلك من أجل، بدون شك حسب Levis-Provinçal: «أن موقع أشبيلية ليست له أية مركزية بالنسبة لباقي البلاد»[2] .

مرت الأحداث بصفة عامة على هذه الشاكلة قبل خلافة عمر بن عبد العزيز وكذلك من بعده. إلا أن السرعة التي يستخلف بها العمال في الأندلس تعكس بوضوح الوضعية غير المستقرة سواء بالنسبة للمجتمع أو بالنسبة للفئة التي تأخذ بيدها زمام السلطة. خاصة إذا علمنا بأنه خلال الأربعين سنة التي تفصل ما بين فتح الأندلس ووصول الأسرة الأموية إلى الحكم في قرطبة، تعاقب على الحكم في الأندلس ثلاث وعشرين عاملاً واحداً منهم فقط هو الذي عين مباشرة من قبل الخليفة في دمشق وهو السمح بن مالك الخولاني الذي وصل إلى الأندلس برفقة جيش عربي ومزود بتعليمات محددة: [3]

1 ـ عليه أن يحكم بعدل وأمانة وتسامح.

2 ـ عليه حسب الرازي أن يقسم الأراضي المفتوحة عنوة والعقار حسب مبدأ الخمس.

3 ـ عليه فوق ذلك أن يرسل إلى الخليفة تقريراً فيه وصفاً جغرافياً لشبه الجزيرة الإيبيرية وأن يصف له أنهارها والبحر الذي يحيط بها وعليه أن يركز بالأساس على مسائل الاتصال البحري وتأمين المواصلات البحرية بين المنطقة وباقي العالم الإسلامي[4] .

---

(1) ابن عبد البر: الحلة السيراء، ج II، ص: 180، ابن القوطية، ص ص: 38 - 39، الرقيق القيرواني: تاريخ، ص 93، ابن عذاري: البيان، ج 1، ص 47.

(2) Levis-Provinçal, **Histoire de l'Espagne,** T. I, P: 39.

(3) ابن قطيبة: الرسالة، ص ص: 206 - 206.

(4) مجهول: **أخبار مجموعة**، ص ص: 23 - 24، ابن قتيبة: الرسالة، ص ص: 211 - 210، ابن عذاري: **البيان المغرب**. ج II، ص 26.

والثلاث نقط هذه هي التي ربما، أوحت للخليفة بفكرة إخلاء الأندلس. لكن يبقى علينا أن نعرف هل أن الفكرة كانت تدور في ذهنه قبل أم بعد تعيين السمح بن مالك؟ وهذا الأمر لا نعرفه.

إن فكرة إخلاء الأندلس هي في نفس الوقت مطابقة وغير مطابقة للسياسة التي نهجها عمر بن عبد العزيز، سواء داخل البلاد أو خارجها ـ أما الأمر الذي لا مجال للشك فيه هو أن عمر اهتم، وكان شديد الانشغال، بإعادة الهدوء داخل الدولة وعمل في هذا الاتجاه وأفلح في أن يجعل المجتمع الإسلامي أكثر انسجاماً. وهو الخليفة الأموي الذي تصفه جميع مصادر الأدب التاريخي بأنه الحاكم التقي والمتدين والمحدث الذي كان يسعى لصالح نشر الدعوة الإسلامية. ونتيجة لهذا الاعتبار نتساءل لماذا فكر عمر في حرمان العالم الإسلامي من إقليم مثل الأندلس؟ ولماذا لم يفكر في إقرار الأمن والنظام في المنطقة عوض التفكير في إخلائها؟!.

وفوق ذلك وأياً ما كان الأمر، فإن فكرة الإخلاء لا يمكنها إلا أن تجر عواقب خطيرة على المسلمين كقوة عظمى آنذاك، إذ أنها تدل على نهج سياسة التراجع أمام سياسة التوسع التي عمل بها المسلمون منذ أيامهم الأولى، وبطبيعة الحال لا يمكن أن نعتبر فكرة الإخلاء إلا تراجعاً وبمعنى آخر فإنها في حد ذاتها تمثل دافعاً مشجعاً للعدو لمهاجمة البلاد الإسلامية.

وهذا ما حدث بالفعل عندما استردت الأندلس وطرد منها المسلمون. وهذه النتائج والعواقب لا نظن أنها كانت تخفى على عمر خاصة وأنه ناقش المشروع مع مستشاريه وكبار أفراد محيطه السياسي[1]. وهذا الأمر قد يؤدي بنا أيضاً إلى التساؤل عن القوة العسكرية الإسلامية في الحقبة التي عاش فيها عمر بن عبد العزيز.

للإجابة عن التساؤلات السابقة يمكننا أن نجنح إلى وضع مقارنة بين فكرة مشروع إخلاء الأندلس وبين ما حدث في المشرق على مستوى المدن التي كانت مهددة بالغارات البيزنطية، واعتبار كذلك مشروع تراجع الفرق العسكرية التي كانت تضرب في بلاد ما وراء النهر.

---

(1) ابن عذاري: **البيان**، جII، ص: 26، ابن خلدون: **تاريخ**، بيروت، 1962، ج، VII، ص ص: 390-391.

حسب ما نستطيع استنتاجه من معطيات مختلف الروايات المضطربة التي نتوفر عليها، أن عمر ولأسباب أمنية، قام بإخلاء طرنطة Tarande وأنقل سكانها إلى ملطية Méliténe التي تعتبر أهم ثغر على الحدود الإسلامية البيزنطية شمال إقليم الجزيرة[1] . كما أراد عمر أن يسحب قواته من بلاد ما وراء النهر وهذا التدبير الأخير كان سلفه سليمان قد فكر فيه من قبله إلا أن هذا المشروع لم يدخل حيز التنفيذ لا في عهد سليمان ولا في عهد خلفه بسبب رفض الفرق العسكرية عملية الانسحاب هذه[2] . إلا أنه رغم هذا التشابه فإن مشكل الأندلس كان يمر على مستوى آخر. وعلى كل حال نفذ السمح جميع الأوامر التي تلقاها من دمشق وأرسل إلى الخليفة جميع المعلومات الضرورية عن الأندلس.

ومما ينبغي الإشارة إليه هو أن الصراعات القبلية قد هدأت في الأندلس ـ كما كان الحال في مجموع مناطق الدولة ـ خلال فترة ولاية السمح. وتحت أوامر السلطة العليا للخليفة شرع العامل في تنظيم المؤسسة المالية وذلك بإنهاء العمل الذي لم يستطع موسى إتمامه أو لم يكن لديه الوقت الكافي لإتمامه. وكانت المالية في هذه الفترة ترتكز بالإساس على عائدات الأراضي الزراعية التي تمثل أهم موارد بيت المال. وتشير الروايات المتعلقة بهذه النقطة إلى القانون الذي أدرج تحته فتح الأندلس، إلا أن ما نستطيع فهمه من خلال هذه الروايات غير الواضحة هو أن جزءًا من أراضي الأندلس فتح عنوة بينما جزء آخر فتح صلحاً أي حسب ما نصت عليه بنود إتفاقية بين الجانبيين[3] . وللتمييز بين العنوة والصلح أهمية سواء بالنسبة لفهم المشكل المالي أو بالنسبة للاقطاعات والامتيازات التي منحها الوليد لقادة الجيش الذين كانوا يرغبون في مغادرة الأندلس ولم يجد عمر بداً من إقرار ما فعله سلفه في هذه الأراضي، إلا أنه بدأ

---

(1) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، بعناية النجار، القاهرة، 1957 ، جIV ، ص ص: 159-160 ، ابن خلدون: **تاريخ**، ج III، ص: 145 .

Le Strange: **The Land of the Eastern Caliphate,** Cambridge, 1930 pp: 120-121.

الجزيرة: هي التسمية التي أطلقت على الجزء الشمالي من بلاد ما بين النهرين أما جنوبها فكان يسمى العراق.

(2) البلاذري: **فتوح البلدان**، ص: 412، **الطبري**: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1964 ، ج VI ص: 568.

(3) مجهول: **أخبار مجموعة**، ص ص: 23 - 24، ابن قتيبة، **الرسالة**، ص ص: 210-211.

بعملية فرز الخمس من الأراضي التي فتحت عنوة لأن النصيب العائد للدولة لم يكن قد حدد بعد. وبالنتيجة فإن المكتسبات العائدة للخزينة من الفتح، لم تكن تستفيد منها إلى غاية مجيء السمح. ولكن من عائدات الدولة من الخمس، منح عمر بدوره إقطاعات للجيش الذي أرسله للأندلس مع الوالي الجديد!

وحسب رواية الرازي[1] أن السمح بن مالك أنهى عمله بخصوص تحديد الأراضي التي فتحت عنوة، وميز الملكيات التي يعود خراجها لبيت المال، غير أن رواية أخرى لابن القوطية[2] تحدثنا عن أن عمر بن عبد العزيز عين أحد مواليه والذي يدعى جابراً، للقيام بالمهام المالية التي أسندها الخليفة للسمح، ويضيف حسين مؤنس[3] أن جابراً هذا هو عامل مكلف بالشؤون المالية بينما كانت اختصاصات السمح تنحصر في الشؤون المدنية العسكرية، لكن حتى وإن اعتمدنا فقط على نفس النصوص التاريخية التي استعملها مؤنس، نتوصل إلى الانتباه إلى الملاحظات التالية: أولاً، ابن القوطية هو الوحيد الذي يذكر اسم جابر، وهذا المولى الذي يزعم أنه أحد موالي عمر، لا يمكن أن يكون عاملاً مالياً لأننا نستنتج من نفس نص ابن القوطية، أن مهمة جابر انحصرت فقط في عملية تقسيم الأراضي حسب مبدأ الخمس. ثم إن عودته المفاجئة إلى دمشق بعد وفاة عمر بن عبد العزيز تبدو لنا غريبة وغير واضحة وزيادة على ذلك لم يكن لعمر أي مولى يدعى جابراً لأن جميع مصادر الأدب التاريخي، بما في ذلك السير والحوليات وغيرها، التي تتحدث عن عمر، لا تذكر بالمرة أية إشارة في هذا المجال. وإن الأمر الذي لا شك فيه هو أن السمح بن مالك كُلف عند تعيينه بالعمل في الشؤون السياسية والمالية. ولو كان هناك عاملاً مالياً عين مع عامل الأندلس لعثرنا على ذكر له ضمن الروايات التي تتحدث عن تعيين السمح وإسماعيل بن عبيد الله.

عندما أتم السمح عمله أصبحت الأراضي التي فتحت عنوة محددة، وهي التي يفرض عليها الخراج[4] . ويبدو أن هذه الأراضي شاسعة المساحة باعتبار أنه كان يلجأ إليها لمنح الاقطاعات وفي نفس الوقت كان بيت المال يستفيد منها. بل إن فائدة هذه

---

(1) ابن قتيبة: **الرسالة**، ص ص: 210-211.

(2) **تاريخ افتتاح الأندلس**، ص: 39.

(3) **فجر الأندلس**، ص: 137.

(4) ابن قتيبة: **الرسالة**، ص ص: 210-211، ابن عذاري: **البيانII**، ص: 26.

الأراضي كانت مهمة بالنسبة لبيت المال طوال الفترة التي نشأ فيها الحكم الأموي في قرطبة[1] . إن ما يجب الانتباه إليه هو أن المصادر لا تساعدنا على تحديد مواقع هذه الأراضي التي ميزها السمح عن بقية الأراضي الزراعية الأخرى. كما أن أغلبية المصادر لا تهتم إلا بالخمس الذي تم تحديده في قرطبة والمتكون من قطعتين أرضيتين الأولى أصبحت مقبرة أما الثانية اتخذت مصلى[2] . غير أن هذه الإشارة لا تفيدنا كثيراً في موضوع كثير الغموض كالذي نتطرق إليه.

وطبقاً لأوامر الخليفة أصلح السمح الجسر الروماني القديم الذي كان على الوادي الكبير، والذي كان مهدها، وأعاد بناءه مستعملاً أحجار السور المخرب الذي كان يحيط بقرطبة، ثم أعاد بناء السور نفسه بواسطة الآجر. أما الأراضي الواقعة خارج دائرة النهر على ضفته اليسرى والتي كانت تسمى بالربض فقد اتخذها موضعاً لمقبرة - إسلامية[3] .

وبالنتيجة أصبحت الأندلس ولاية يسودها الهدوء، ماليتها منظمة وصراعاتها العنصرية ساكنة وهذه العناصر الثلاث تعتبر ضرورية لكي يعم الاستقرار في المنطقة التي تعتبر كثغر إسلامي نظراً لوقوعها على حدود العدو. وبمجرد أن أنهى السمح تنفيذ الأوامر التي جاء بها من مركز الخلافة قام، بعد الحصول على موافقة عمر، بإعداد جيش للغزو في بلاد الغال. ذلك أن الاستراتيجية العسكرية الإسلامية كانت ترمي إلى حماية حدود الدولة بواسطة هذه الغزوات التي تنجح في بعض الأحيان في السيطرة على بعض المناطق.

وتوغل السمح في بلاد الغال ووصل إلى طرسكونة Tarascon ثم تقدم حتى بلغ طولوشة Toulouse. ويبدو حسب رأي حسين مؤنس أن هذا التقدم العسكري أقلق دوق أكتانيا الذي أعد جيشاً خاض به معركة عنيفة ضد السمح في منطقة الأركون

---

(1) ابن قتيبة: **المصدر السابق**، ص: 208.

(2) مجهول **أخبار**، ص ص: 24 - 25، ابن قتيبة، **الرسالة**، ، ص: 208، ابن عذاري، **البيان** ج، II، ص: 26.

Levis-Provinçal, **L'Espagne musulmane,** pp: 202-203.

(3) مجهول **أخبار**، ص ص: 24 - 25، ابن قتيبة، **الرسالة**، ص: 208، ابن عذري، **البيان**، ج II، ص: 26
Levis - Provmçal, L'Espagne musulmane, pp: 202 - 203.

بالقرب من طولوشة. ورغم المقاومة المستميتة لجيش المسلمين سقط أغلبية المقاتلين في ميدان المعركة وكان من بينهم عامل الأندلس البارز السمح بن مالك الخولاني. كانت هذه الهزيمة في 9 ذي الحجة 10/102 يوليوز 721 وانسحب على إثرها ما بقي من الجند بفضل تكتيك ذكي لأحد القواد الذي سيعين فيما بعد عاملاً على الأندلس وهو عبد الرحمان الغافقي[1] .

على هذا الشكل انتهى حكم السمح وانتهى معه أيضاً الاهتمام الذي أولته دمشق للأندلس بعد وفاة عمر بن عبد العزيز. كما عادت الأندلس من جديد إقليماً تابعاً لولاية الغرب الإسلامي، الذي عاصمته إفريقية وعاد كل شيء إلى ما كان عليه من قبل بل وأكثر حدة مما سبق وذهب كل ما فعله عمر بن عبد العزيز سدى. وأصبح المغرب أرضاً خصبة وملائمة للدعوة للمبادىء الخارجية والشيعية، وبالنتيجة اندلعت من جديد ثورات البربر المساندة للمبادىء الخارجية حيث نجحت في إقامة ثلاث دويلات منفصلة عن مركز الخلافة في الشرق. ولم تتأخر الأندلس بدورها في عملية الانفصال ابتداءً من سنة 756/138 بقيادة عبد الرحمان الداخل الذي أسس حكماً أموياً في قرطبة وعندها ستعرف الأندلس هدوءاً وازدهاراً كبيرين.

بعد موت عمر بن عبد العزيز عادت جميع المشاكل المالية والاجتماعية والسياسية للبروز لأن الأشخاص الذين خلفوا عمر لم يرقوا إلى مستواه لا السياسي ولا الديني. وباعتبار ذلك عمت الفوضى بالمنطقة حتى سقوط الدولة الأموية في دمشق. وبعد أن انهار الحكم الأموي في قرطبة انشطرت الأندلس إلى جزئيات أميرية أصبحت تحت حكم ملوك الطوائف. هذه الفوضى وعدم التنظيم أدى إلى نتيجة مفجعة بالنسبة للتاريخ الإسلامي وهي أي المسلمين تم طردهم من الأندلس بل وهوجموا في عقر دارهم.

إن هذه العوامل هي التي جعلت عمر يفكر في إخلاء إقليم غني مثل الأندلس، لأن، بمعنى أو بآخر، كان يتوقع المصير المؤلم الذي ستتعرض له هذه الولاية التي كانت هي الوحيدة التي فقدت إسلامها بعد ثماني قرون من التعايش والانسجام أما

---

(1) ابن عذاري: **البيان**، II، ص: 26 وص: 220.
Levis-Provinçal, **Histoire de l'Espagne,** T.I, P: 39; مؤنس، **فجر الأندلس**، ص: 246.

مسألة بعد هذا الإقليم عن مركز الخلافة وبقية العالم الإسلامي يبدو لنا بأنه ليس مبرراً قوياً لسياسة الإغفال التي نهجها خلفاء دمشق تجاه الأندلس. إن العوامل الرئيسية التي أدت إلى هذه الكارثة التي نتجت نظراً لما كان يدور في الأندلس، يتمثل في:

أ ـ الصراع القبلي بين كلب وقيس والذي كانت له عواقب وخيمة في العلاقة بين الولاة.

ب ـ الصراع العنصري الطبقي الذي انبثق عن الرفعة التي كانت للعربي المسلم داخل المجتمع، مقارنة له مع مواطنيه الآخرين الذين ينتمون إلى قوميات أخرى، والذين كانوا ينعتون بالموالي.

ج ـ سوء التقسيم الإداري لولاية الغرب الإسلامي الذي كان يضم أيضاً الأندلس.

د ـ عدم وجود تنظيم مالي محكم ووجود فوضى في هذا الميدان.

هـ ـ عدم وجود اهتمام بالسياسة الداخلية وعدم محاولة تكوين مجتمع أكثر ما يمكن انسجاماً.

كل هذه العناصر كانت جديرة أن تجعل الحكم الإسلامي مضطرباً وغير مستقر. وأياً ما كان الأمر فقد تراجع عمر بن عبد العزيز عن مشروع إخلاء الأندلس نظراً من ناحية لموقف مستشاريه المعارضين للمشروع ومن ناحية أخرى باعتبار المعلومات التي أدلى بها السمح بن مالك عن البلاد وزيادة على ذلك ساد الهدوء والتجانس المجتمع الأندلسي خلال فترة ولايته.

قبل أن نضع نهاية لهذا البحث نود أن نثير الانتباه إلى ملاحظة قام بها ابن خلدون[1] منذ قرون عدة حول دور الأندلس البارز خلال حقبة هامة من التاريخ الإسلامي الوسيط.

إن قيام حكم الأسرة الأموية في قرطبة منح للأندلس حظوة ورفعة على الشمال الإفريقي طوال فترة الحكم الأموي وغدت الأندلس القوة العظمى الثانية بعد

---

(1) تاريخ، ج VII، ص: 390 - 391.

العباسيين، في منطقة الغرب الإسلامي لكن بعد سقوط الأمويين وزوال حكمهم فقدت الأندلس رفعتها نتيجة لانقسامها إلى ممالك محلية صغيرة. وفي الوقت نفسه برزت للوجود أسر حاكمة بسطت نفوذها على الشمال الإفريقي فكان حكم المرابطين ومن بعدهم الموحدين وجاء بعد ذلك في وقت متأخر، المرينيون، وأصبحت جميع هذه الأنظمة تطمح إلى مد سيطرتها على الأندلس أو على الأقل ما تبقى للمسلمين منها وإذا كان المرابطون والموحدون نجحوا في ضمها لسلطانهم فإن المرينيين لم يستطيعُوا بسط سيادتهم عليها بالرغم من محاولاتهم الجادة. ومنذئذٍ عاش ما تبقى من البلاد في احتضار طويل تحت حكم أمراء يحكمون خلايا صغيرة ومتصارعة، واستمرت هذه الوضعية إلى غاية سنة 1492م تاريخ سقوط آخر إمارة أندلسية بغرناطة تحت حكم آخر عاهل من سلالة بني الأحمر.

خلال الفترة التي عاش فيها المؤلف المجهول لكتاب «**أخبار مجموعة**» غزت الأندلس ضائقة فادحة لدرجة أن المؤلف عند حديثه عن مشروع إخلاء الأندلس من طرف عمر بن عبد العزيز يقول: «وليت الله كان أبقاه حتى يفعل فإن مصيرهم إلى بوار، إلا أن يرحمهم الله»[1].

كانت المشكلة جد عميقة ولكن، على كل حال، تيار المجتمع السياسي الذي كان يحيط بعمر بن عبد العزيز وقف ضد المشروع باعتبار وجود حلول أخرى أكثر فعالية من إخلاء بلد مثل الأندلس.

المشكل المالي في الأندلس

كان المشكل المالي دليلاً قوياً في مشروع إخلاء الأندلس، سبق أن رأينا أن فتح هذه المنطقة قد مر بسرعة كبيرة، وحطم الفاتحون بسهولة كل أنواع المقاومة باستثناء ما تمركز في أقصى الشمال الغربي. وتحطيم أنواع المقاومة هذه بسهولة يعاكس تماماً ما تعرض له الفاتحون من مقاومة مستميتة في الشمال الإفريقي طوال خمسين سنة، ثم شكل هذان الإقليمان الشاسعان ولاية واحدة قبل وبعد خلافة عمر بن عبد العزيز وقد كان كل من الإقليمين يعاني مشكلة مالية، ولكن مشاكل الأندلس كانت أكثر

(1) مجهول: أخبار مجموعة، ص ص: 23 - 24.

استفحالاً. وفيما يتعلق بالشمال الإفريقي فإن التنظيم المالي تمت إقامته من طرف القائد حسان بن النعمان الذي وضع الإدارة المالية المتمثلة في ديوان الخراج على غرار ما يوجد في الولايات الأخرى، بعد أن قضى على الثورات البربرية. ويمكن أن نستنتج من خلال إشارات الروايات أن فترة ولاية حسان قد اتسمت بالهدوء إلى غاية تعيين موسى بن نصير[1].

وفي الأندلس في غشت 718/ محرم 100هـ عين الخليفة عمر السمح بن مالك الخولاني عاملاً على هذه الولاية، وكان هو العامل الوحيد المستقل عن والي أفريقية طوال الفترة التي تسمى بعصر الولاة. والغاية الأساسية من تعيين رجل كالسمح هي تنظيم الشؤون المالية في الأندلس من أجل أن يؤسس للفاتحين والمغزويين قاعدة ملائمة تحقق التعايش بينهم. ثم إنه كان يهدف إلى جعل الأندلس منطقة إسلامية[2].

إن المعلومات التي نتوفر عليها حول النظام العالمي في الأندلس والتي يمكن أن ننعتها بأن لها تركيزاً كافياً نجدها في كتاب يبقى هو الوثيقة الرئيسية حول تقسيم الأراضي بين الغالبين عند الفتح الإسلامي، والذي احتفظ به كاتب مغربي عاش في نهاية القرن السابع عشر هو محمد الوزير الغساني وقد أخذ هذا الأخير معلوماته هذه من مؤلف أندلسي هو محمد بن مزين الذي عاش في عصر طيفس، والذي استقى بدوره معلوماته من مؤلف حولي قديم[3] هذه المعلومات تفيدنا كثيراً لتوضيح أكثر ما يمكن مشكل الأندلس المالي إضافة إلى اعتمادنا أيضاً على مصادر أخرى رغم إشاراتها الضنينة.

انبثق أصل هذه المشكلة من عملية الفتح وبالضبط من ظروف هذا الفتح وما هو القانون الذي اندرج تحته فتح الأندلس؟ هل فتح الإقليم عنوة أو صلحاً أو كانت هناك مناطق فتحت عنوة وأخرى عن طريق إبرام صلح؟ الجواب عن هذا السؤال له أهمية عظمى.

---

(1) ابن عبد الحكيم: **فتوح أفريقية والأندلس**، بيروت، 1964 ص: 64-65. الرقيق القيراواني: **تاريخ أفريقية**، ص64.

(2) ابن القوطية: تاريخ ص36، ابن قتيبة، **الرسالة**، ص 207، ابن عذاري، **البيان**، جII، ص ص: 23-24.

(3) Levis-Provinçal, **Histoire de l'Espagne**, T. III, P: 201.

حسب معطيات الروايات المضطربة نستنتج أن القسم الجنوبي من البلاد فتح عنوة تحت قيادة طارق بن زياد. بينما فتح الشمال صلحاً.

ولكن ما هي الحدود بين الشمال والجنوب؟

نستطيع القول بشيء من الارتياح أن الجنوب الذي يضم مدينة شدونة، قرطبة، طليطلة وبدون شك ماردة[1]، ثم إخضاعه عنوة، الأمر الذي يبرهن عليه عدد المعارك التي خاضتها الفرق العسكرية التي قادها طارق.

هولكن تبقى مع ذلك مناطق الجنوب الغربي والجنوب الشرقي التي من الممكن أنه قد تم فتحها صلحاً إثر حملة عبد العزيز بن موسى سنة 713م.

أما فيما يتعلق بالشمال فإننا لا ندري أي شمال هو المعني بالأمر. نعلم أن موسى التقى بملازمه طارق عند طليطلة. نستطيع أن نفترض أن الشمال المشار إليه يبدأ من نقطة الالتقاء هذه إلا أن هذه الفرضية تبقى بدون دلائل نظراً لعدم توفر دعائم مقنعة. غير أنه ومن جهة أخرى يتحدث لنا محمد بن مزين[2] عن أن مناطق أقصى الشمال فتحت صلحاً. غير أنه يقال بأن أغلبية المناطق الأندلسية فتحت صلحاً. فبعد أن هزم لوذريق لم تبق هنالك مقاومة ذات شأن حسب رواية محمد بن مزين. قبل عودته إلى دمشق قام موسى بن نصير بتنظيم الجانب المالي للبلاد المفتوحة:

- ففي الشمال احتفظ الأسبان بأموالهم وخضعوا لضريبة عامة يقومون بدفعها سنوياً. كما فرضت عليهم الجزية استناداً إلى ما فعل الرسول في خيبر.

وقد نص الصلح على أن أهل البلاد المفتوحة يجب عليهم دفع ضريبة سنوية تقدر إما بـ 1/3 أو 1/4 عائدات الأراضي الزراعية[3].

أما مؤنس فيظن بأن هذا البند ما هو إلا تفسير قام به بن مزين لأن صلح خيبر ينص على أنه على اليهود أن يؤدوا ضريبة تقدر بنصف عائدات الأراضي الزراعية[4].

---

(1) مؤنس، **فجر الأندلس**، ص: 137.

(2) الغساني: **رحلة الوزير في افتكاك الأسير**، بعناية البستاني، طنجة، 1940، ص: 112.

(3) الغساني: نفس المصدر، ص ص112-113، وص: 116.

(4) مؤنس: **فجر الأندلس**، ص: 626.

وبالتأكيد ذلك هو نص الصلح الذي أبرم بين الرسول واليهود لكن الفكرة الأكثر احتمالاً هي أن محمد بن مزين أراد أن يؤكد على أسس النظام المتبع في الفتح، بمعنى آخر الشروط المالية التي تتضمنها عملية الخضوع وهي تختلف حسب المناطق، فعوض الاتفاق على النصف كما كان الحال في خيبر[1] ، كان الخراج المتفق عليه سنوياً في هذا القسم من أراضي الأندلس هو إما 1/3 أو 1/4 من عائدات الأراضي الزراعية.

إلا أننا نواجه غموضاً آخر من نوعية دقيقة ـ من خلال رواية محمد بن مزين حول عملية الفتح هذه ـ إذ ان خيبر لم تفتح صلحاً بل فتحت عنوة. وعملية الاستشهاد بهذا النص تؤدي إلى أن شمال الأندلس الذي يتحدث عنه بن مزين لم يفتح صلحاً بل فتح عنوة!؟!

ـ بالنسبة لبقية المناطق والتي من بينها الجنوب. وهذا أمر ليس مؤكداً فإنه قد تم تقسيمها بين الفاتحين حسب مبدأ الخمس وهذا ما يدفع إلى القول بأن الجنوب فتح عنوة باستثناء شنترين وقلمرية في الغرب وشية إلى الشرق[2] .

وأيّا ما كان الأمر فأمام الضغوط والإلحاحات المتوالية للوليد عاد موسى بن نصير إلى دمشق دون أن يتم عمله لا من الناحية المالية ولا العسكرية. إلا أنه رغم ذلك يقال بأن عائدات الدولة من الخمس كانت محددة في الأندلس، وهذه الموارد كانت تعود إلى بيت المال طوال الفترة التي تسمى بعصر الولاة[3] . وهذا الأمر ـ على الأقل ـ لا يمكن أن يكون صحيحاً باعتبار أن المهام الرئيسية التي عين من أجلها السمح بن مالك هي إقرار النظام في الجانب المالي الذي كانت تسوده الفوضى.

لكن فيما يتعلق بالمعلومات التي يسوقها محمد بن مزين فيبدو أنها مُنسجمة وغامضة حول التنظيم المالي للأندلس في خلافة عمر بن عبد العزيز، الذي أنهى ما بدأه موسى بن نصير[4] . وأهم شيء لا يطلعنا عليه أحد، هو أن السمح نظم مالية الأندلس بطريقة لا نعلمها. ولا نعلم في أي المناطق طبقت.

---

(1) البلاذري: **فتوح البلدان**، ص ص: 36-42.
(2) ابن قتيبة: **الرسالة**، ص ص: 205-206.
(3) الغساني: **رحلة الوزير**، ص: 114.
(4) ابن قتيبة: **الرسالة**، ص: 207.

إن ما يجب علينا أن نتذكره هنا هو مجموعة القواد أو الإشراف سواء الذين صاحبوا موسى أو الذين تحدثوا مع عمر بن عبد العزيز. فبالنسبة للمجموعة الأولى والتي كانت تريد مغادرة الأندلس، منحها الوليد إقطاعات زيادة على نصيبها من الغنيمة، وكانت هذه الأراضي الموزعة امتيازات خاصة تشكل جزءًا من الخمس العائد للدولة. والشيء نفسه حدث في خلافة عمر مع فئة أخرى من العرب الذين، هذه المرة، جاؤوا مع العامل الجديد. وهذه الاقطاعات كانت بدون شك محاولة من طرف السلطة المركزية لصرف نظر هؤلاء عن التفكير في مغادرة الأندلس[1].

زيادة على ذلك، وخلال عصر الولاة، نلاحظ وجود حركة هجرة ضخمة إلى الأندلس من طرف العرب وغيرهم. وكان المهاجرون من العرب يطمحون إلى الحصول على إقطاعات وهذا الأمر يتضمن احتمالين:

1 ـ إن أغلبية المناطق الإسبانية فتحت عنوة. وهذا هو رأي حسين مؤنس[2] الذي لا يشك فيه.

2 ـ مشاكل عدم التنظيم المالي كانت خطيرة إلى درجة تعذر معها إقرار التنظيم الذي قام به السمح بن مالك.

وإذا كان الأمر كذلك حسب الاحتمال الأول، فلماذا تكتفي المصادر بالإشارة فقط للمقبرة المسماة ربض قرطبة كالخمس الوحيد الذي يعود إلى الدولة بعدما أنهى السمح تنظيمه المالي؟[3]

إن الأمر الذي لا شك فيه هو أن مقبرة قرطبة ليست هي الجزء الوحيد من الخمس الذي يعود إلى الدولة إذ كانت هنالك أجزاء أخرى تم السكوت عليها، وهذا السكوت أو عدم الاهتمام غريب ويثير عدداً من التساؤلات سبق أن أشرنا إليها. زيادة على ذلك فإننا لم نسمع في الأندلس الحديث عن ديوان للخراج ولا عن مؤسسات تقوم بتسير الشؤون المالية خلال عصر الولاة، كما هو الشأن بالنسبة للولايات الآخرى.

---

(1) ابن قتيبة: **الرسالة**، ص ص 207-208، الغساني: **رحلة**، ص: 113.
(2) مؤنس، **فجر الأندلس**، ص: 137.
(3) ابن قتيبة: **الرسالة**، ص 200 - 25 ابن عذاري، **البيان المغربي**، ص 26.

وأخيراً نستنتج أن الخليفة الأموي الوحيد الذي اهتم بالأندلس هو عمر بن عبد العزيز، بعد أن فكر في إخلائها. ولكن هل كانت الفوضى تعم الأندلس ـ رغم الجهود الإصلاحية التي بذلت ـ أقوى من الهدوء والاستقرار الذي كان يسود البلاد خلال فترة حكم عمر بن عبد العزيز القصيرة؟

يبدو أن الجواب بالإيجاب.





الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ

سالم حميش

I ـ مقدمتان

1 ـ أي فلسفة تاريخ نقصد؟

لعلَّ شروط نشأة فلسفة التاريخ كحقل معرفي متميز قد توفرت في اكتمال الفلسفة الغربية التقليدية مع نسق هيجل ومثاليته المطلقة. فهيجل (م 1831) الذي يدرس الظاهرة ـ معرفياً ـ بطريقة لا تقيم وزناً لمعناها المحدود المأقلم كما هو في الكانطية، يؤكد أن الجوهر يتجلى ظاهرياً، أو أن لا شيء في الظاهرة غائب عن الجوهر والعكس بالعكس. . . الحقيقة إذن تظهر في فترات الصيرورة ثم تغترب لكي تظهر بشكل جديد، غني بمختلف اللحظات الصعبة المتأزمة التي تجاوزتها واحتفظت بما هو من قبيل الحق فيها. لهذا تحمل كل فترة جنين الحقيقة المطلقة، كما يحمل البرعم الظهور المقبل للفاكهة، وتكون الحقيقة قابلة لأن تتجلى في عهود معينة من التاريخ، في الحضارة الإغريقية قبل قيام الامبراطورية المقدونية، أو في الثورة الفرنسية والفترة النابوليونية مثلاً.

أما ما يبعد هيجل عن كانط أكثر فهو أنه يزدري الأنموذج الرياضي الذي استند إليه ناقد العقل الخالص ومن قبله لايبنتز وديكارت، وذلك لفقر مادته التي هي الكميات، أي العلاقات الكمية الجافة اللاجوهرية والمعزولة عن المفهوم والحياة، وبالتالي، ليست ثورة غاليلي وكوبرنيك أو نيوتن في الفيزياء هي التي كانت مصدر استلهام عند هيجل، بل إن هذا المصدر هو الثورة الفرنسية بمثلها العليا وأحداثها الجسيمة، باستيلاء الشعب الباريسي على الباستيل، سجن العهد القديم، بيوم الرابع من يوليو/ تموز وانتصار الجيش الفرنسي في فالمي على قوات حلف الأنظمة الملكية

المجاورة وبنابليون، الفكرة ـ المثال وقد امتطت الحصان، الخ. إن الاقتداء بالأنموذج البيولوجي هو الذي جعل مهمة التفكير في الحياة تظهر مبكراً عند هيجل وتتبوأ الصدارة في مسار نسقه. والحياة في التاريخ هي الحاضر الذي يلزم أن تكون له الأسبقية في مجال البحث الفلسفي، طالما أن الماضي كبعد تام وفي ذاته ليس له إلا قيمة تفسيرية ولا يمكن العمل فيه أو تحويله إلى ما ليس هو. إن ما يميز أساساً حياة الفكرة ـ المثال في تاريخ الحضارات والأمم هو تظاهرها بديمومتها وتجددها وحضورها الدفاق أبداً. ولذا كانت الدولة في مبادىء فلسفة الحقوق عند هيجل هي البوتقة التي تنصهر فيها تلك الفكرة ـ فالمثال كعقل محقق ومطلق يتجسد في السيادة القائمة وفي واقع الدولة ومعقوليتها.

رغم أن هيجل هو الركن الأساس في قيام فلسفة التاريخ، فإن تيارات مستلهمة من نقدوية كانط المعرفية قد قامت خلال النصف الثاني من القرن الماضي على يد فلاسفة ألمان، ديلتاي وريكر وسيمل، هؤلاء الذين تقصدوا نقد العقل التاريخي وضبط حدود موضوعيته انطلاقاً من سؤال ذي نفس كانطي بيّن: «في أي شروط متعالية يكون علم الماضي صالحاً للجميع؟» فالموضوعية عندهم دائماً نسبية، أي منتسبة إلى الذات المنشغلة بهويتها والقائمة دوماً عبر المعرفة التاريخية بإسقاط القيم الحاضرة على التراث المشكل للماضي. ونرى إجمالاً أنه قد يحسن تمثل بعض أفكار أولئك الفلاسفة، كالقول مع ديلتاي إن الواقع التاريخي هو الذي يفرض مناهجه المخصوصة، أو مع ريكر أن توجد الفضول المعرفي هو الذي يعطي للتاريخ بنيته المنطقية، أو مع سيمل أن التاريخ الواقعي والتاريخ المعلوم متعارضان نظراً للاختلال القائم بين الصيرورة المعاشة ورواية الأحداث، الخ. لكن يلزم مع ذلك التأكيد أنهم، إضافة إلى كونهم قلما وضعوا أيديهم في العجين التاريخي، لم ينجوا في نقدهم لمفهوم الموضوعية من الخلط بين ما هو معرفة تاريخية واعية، قادرة على التباعد والنقد، وبين أصل ظهور التاريخ كتعبير عن حاجة المجتمعات إلى خلق ذاكرة جماعية وكيان قومي. ولعلَّ أحسن من وضع اليد على حلقتهم الضعيفة هو العالم الألماني ماكس فيبر الذي توفق في إبدال إشكالهم الكانطي بإشكال يطور حقاً فلسفة التاريخ ويغنيها، وهو: «ما هي أجزاء علم الماضي التي تستقل عن وجهة نظر المؤرخ وإرادته، بحيث تصلح للجميع؟».

بعيداً عن كانط وخلفائه، وقريباً من هيجل يمكن الإشارة إلى تيار فلسفة

التاريخ الشمولي للنصف الأول لهذا القرن، ممثلاً أساساً في أوسفالد شبنجلر الألماني وأرنولد توينبي الإنجليزي. فالأول صاحب كتابه **أفول الغرب** أطلعته دراسته المورفولوجية للتاريخ أن هذا الأخير ليست له معنى عام ما دام أن وحداته إن هي إلا الثقافات المستقلة بذاتها، المحكوم عليها بالانغلاق واتباع منحنى حياتيّ ينتهي بأفولها ثم موتها. لهذا ـ مؤيداً جوته ـ يرى أن التاريخ هو اشتغال العقل بالصيرورة وبالحي وبالتالي بالعضوي وليس بالآلي أو بالطبيعي... أما توينبي، الذي ظل في مؤلفه الضخم **دراسة التاريخ** على نفس النهج البانورامي، فقد ذهب إلى إحصاء الحضارات ومقارنتها قصد الوقوف على ثوابتها، ليس داخل مخبر بل على أرض منبتها. والحضارات عنده هي كالثقافات عند شبنجلر. مع فارق أساسي يكمن في تفتحها وتعالقها وتأثر بعضها ببعض، أي في شروط تجاوز بدائيتها إلى القدرة الذاتية على رفع تحديات العالم، الطبيعي منه والإنساني وكذلك الداخلي. كما أن توينبي الذي تأمل كثيراً، كسلفه، في ظاهرة انتكاس الحضارات وتفسخها، لم يردها على غراره إلى عوامل عضوية قاهرة بل إلى عناصر تاريخية محسوسة تتمثل في «فشل قدرة الأقلية الإبداعية، الذي يطابقه زوال اتباعية الأغلبية، وما يترتب عن هذا أخيراً من فقدان الوحدة في المجتمع المعتبر ككل».

عيب على شبنجلر وتوينبي ومن نحا نحوهما في فلسفة التاريخ ـ وليس دائماً من طرف المؤرخين المحترفين وحدهم ـ كونهما يعرضان لموضوعات تاريخية ضخمة بقدر ما هي شاسعة، مما ينجم عنه ضرورة السقوط في سوء الدقة المرجعية، وكذلك التهافت النظري المفقّر في حق التاريخ.

على ضوء ما سقناه، يمكن بادىء ذي بدء القول إن الخلدونية، رغم بعض نقط التقائها مع الفلسفات المذكورة، لا يمكن عرضها في مرآة الهيجلية إلا بقدر معقول ـ سنشير إليه في مقامه ـ كما لا يحسن وضعها على محك فلسفة التاريخ النقدية بحكم أن صاحب «المقدمة» مارس المادة التاريخية، ولا على محك فلسفة التاريخ الشمولي بحجة أنه لم يزاول هذا الصنف من التاريخ. وبالتالي، فمن دون أن نزعم مع كروشي «أن فلسفة التاريخ زالت لأن المعرفة التاريخية صارت فلسفية»، يمكن أن نخاطر في وضع الخلدونية كعطاء نظري في مرآة فلسفة تاريخية ذات استيحاء واقعي وتوجه قطاعي، قد نجد بعض عناصره في النزعات المادية والوضعية والدائرية، شريطة

أن يكون أصحابها ممن مارسوا ما يمكن تسميته بالتاريخ المنظور، أي التاريخ القابل للنظر بواسطة الشهادة المعاشة أو الوثيقة والأرشيف، وبالتالي القابل لإعمال النظر في حدود ما تسمح به الطاقة المعرفية المقرونة بالدقة والتحقيق.

2 ـ عن قضية القراءة

مقدمة ابن خلدون وبنحو متفاوت كتاباته الأخرى ستبقى في ظننا قابلة لاسترسال القراءات وتراسلها، لأنها، كأمهات النصوص، حافلة بالدقائق والمعاني، غنية بقدرتها على تفجير قرائح القارئين واجتهادات المؤولين. ورغم هذا فقد تجد بين عامة الدارسين أناساً يتوهمون أن الخلدونية قد قيل فيها كل شيء، وأن أمرها أضحى مشاعاً مكشوفاً بدليل المئات من الدراسات المتراكمة؛ كما تجد بين خاصتهم مهتمين بالتراث الخلدوني صاغوا حوله أطروحات، والواحد منهم تحدوه الرغبة في أن يقول جهراً أو رمزاً: إني آخر القارئين. وكلتا الفئتين تخطىء الصواب وتغلّب الوهم: الأولى لأنها تخلط بين الكيف والكم وتضع هذا معياراً لذاك. معتبرة ضمناً الخلدونية كملف إداري أو قضائي لا بد من الحسم فيه باجتماع كل عناصره وحيثياته؛ والثانية لأنها تقطع الطريق على متابعة القراءة والتأويل وتمارس هذا الحق حيث تستخف به لدى الآخرين.

الخلدونية ليست قضية تتطلب تصفية نهائية أو تستدعي الكلمة الفصل. فالقراءات، كيفما تعددت وتنوعت، لا تتوفر فيها شروط الجودة البحثية والعطاء الفكري إلا نادراً. فكم من قراءة لا يمكن عدها كذلك إذ أنها عائبة المنطلق، قاصرة النظر والمنهج! وكم من قراءة تتخذ الخلدونية كذريعة مختزلة تمارس فيها وحولها شتى أنواع التهافتات والاسقاطات المفهومية ذات الجعجعة ولا طحين؟ هذا فضلاً عن القراءات التي تتم في حالات من الغفلة والسهو، وعن أخرى مدرسية أو مكتظة بالنسوخ والاجترارات... وفي آخر الأمر لا يتبقى من كثرة الدراسات الخلدونية المتكثرة ـ التي يلزم على كل حال النظر فيها ـ إلا قسط يسير يدل على براعة أصحابه في إعمال المقاربة المونوغرافية النافعة، أو على مهارتهم في التنظير الجيد والمعقول. وهذا القسط كيفما اتسع وانتعش، فإنه لن يزيد الموضوع إلا تأصيلاً وانفتاحاً، لا سيما وأن الخلدونية نفسها ليست سوى عنصر من المركب الذي تحيل إليه، ألا وهو المركب الاجتماعي ـ الثقافي لفترة تاريخية زاخرة بالدلالات، تعد بحق قطب الرحى في نشأة

مغارب وإلى حد ما مشرق ما قبل الاستعمار.

II ـ الموضوع ونمط الحديث فيه

التغيرات العميقة التي تطبع التاريخ تفرض رؤى جديدة وبالتالي طريقة في كتابة الأحداث جديدة. ولا شاهد أبلغ على هذا، عند ابن خلدون، من ظاهرة الانتشار البدوي التي مارست طيلة العهد الوسيط تأثيراً على الأرض وسكانها؛ والشاهد الآخر الذي ليس أقل تأثيراً هو الطاعون الأسود ذو الآثار التخريبية الفادحة.

إن ذينك الحدثين المخلخلين قد أعطيا للمغرب تشكيلاً سكانياً وسياسياً واقتصادياً وحتى بيئياً متبدلاً، فلم يعد ممكناً إغفاله أو تدوينه باللغة الحكائية الشائعة في الاستغرافيا التقليدية. لقد «احتاج لهذا العهد، كما يؤكد ابن خلدون، من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها...» (**المقدمة** [= مة] 43)[1]، أي لقد احتيج لمؤرخ تخوّل له قوته ودقته أن يقول حالة عالمة، وإن كانت أنقاضاً، وأن يصف مصير العقيدة والعوائد في طوفان تغيرات الأرض.

غير أن ابن خلدون الذي سعى إلى أن يكون ذلك المؤرخ لم يلق في محيطه أي تراث منهجي أم مفهومي يسعفه في تسمية وتحليل الواقع الماثل أمامه. فتراثه الأقوم كان هو هذا الواقع ذاته الذي توحي له ديناميته بالكلمات والمفاهيم اللائقة المواتية. لذا فلغة مؤرخنا، التي لم يطمعها القاموس الفلسفي إلا قليلاً، كانت بالأساس لغة واقعية[2]. وهذه اللغة لم تكن إقامتُها بالأمر الهين، إذ أن انعدام ظهورها على الأشياء نفسها كان يستلزم من صاحبها مجهوداً فكرياً يعد بالشفافية في ختام مطافه. وابن خلدون، الذي اضطلع بهذه المهمة بكثير من الوعي والحزم، لم تخل طريقه من المعاطب والمعيقات. ولا داعي للاستغراب من هذا طالما أن فكره، ككل فكر أصيل، يستدعي للتعبير عن ذاته جهازاً مفهومياً إجرائياً جديداً لا يجده في الثقافة المتداولة القائمة، ولا يستطيع توقي ثغرات وبياضات هنا وهناك قد تعود مهمة ملئها إلى العمل النظري للأزمنة الحاضرة.

---

(1) **المقدمة** (برمز مة)، ط. دار الفكر، بيروت 1981 ص 43.

(2) انظر ناصيف نصار، **فكر ابن خلدون الواقعي** (بالفرنسية)، ط PUF، باريس 1967.

الموضوع هو كما حددناه، والصعوبات المفهومية هي كما أشرنا إليها، فماذا عن المنهج المستعمل؟ وماذا عن نمط الحديث في التاريخ ومجراه؟

عندما نكون بمحضر مجتمع يعيش انهياره، (أو انكساره نحو الأسفل break down، بتعبير توينبي)، فكأننا أمام كائن محتضر يرفع الحجاب عن سره. إننا ـ في هذا الوقت ـ نكون أقرب إلى شكل المجتمع الكلي وإلى نظام الحضارة الذي ينتمي إليه. لهذا يكتب ابن خلدون: «وقد رفعت عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً [. . .] باحثاً عن المقنع في تبيانها أو تناسبها» (مة 8). إن في رفع الحجاب والكشف عن التركيبات والبنى استجابة لغاية العلم التي هي البحث عن المستور. وفعلاً «كل علم، كما يقول ماركس، يكون تافهاً، إذا ما اختلط المظهر والجوهر»[1] .

ما يريد مؤرخنا ـ المفكر إذن رفع الحجاب عنه هو الشكل المكتمل والحركة المتكاثفة لنظام عمراني محدد في المكان والزمان. أما الطريقة التي يعالج بها الحياة السياسية والثقافية فإن لها بعض القرابة بالطريقة التي يحلل بها مثلاً ماركس أو فيبر نمط الإنتاج الرأسمالي، فكلهم يسعون إلى عرض البنية الأساسية وسيرها النوعي[2] .

---

(1) ماركس، رأس المال، ط. باريس 1960 ، الكتاب الثالث، ج 111، ص 196.

(2) نقول سلفاً إننا لا نريد وضع ابن خلدون في مرآة ماركس، ولو أن هذا الفيلسوف قد عاد فقط منذ السنوات الأخيرة إلى حجمه الطبيعي في تاريخ الفكر الإنساني، فهذه المقاربة قد تجد تبريرها في الدراسة المقارنتية شريطة تخلصها من مخاطر الخلط والعسف، لكنها، رغم ذلك، لا تمثل هاجسنا الأكبر ولا شغلنا الشاغل. غير أنه، من قبيل الاستئناس، يمكن في هذا الهامش عرض بعض التوازيات المثيرة بين المفكرين على النظر، منها ما يقرب هذا من ذاك، ومنها ما قد يطعم نظرية الانتقال من ابن خلدون إلى ماركس: 1/ بادىء بدء، يلزم التأكيد أن المفكرين كانا واعين بالتمييز الدلالي لظاهرة الانتكاس؛ فالأول يتحدث عنه بعبارات «الهرم» و «التلاشي» مسجلاً بالمثال «إذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية لها كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني. والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعي. . . » (مة 362). أما الثاني فإنه يسجل في معرض حديثه عن الانتاج الرأسمالي أن هذا الأخير «يكون بنفسه نفيه الذاتي على نحو الحتمية المعتملة في تحولات الطبيعة. إنه نفي النفي» (رأس المال، المرجع المذكور، الكتاب الأول، ج 111 ص 205). 2/ في سياق تحليل البذخ والمتعة كرمزين للناتج في نظامات الانتاج التقليدية، يكتب ابن خلدون «إن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حمايتهم واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم (. . .) قد ألقوا السلاح وتوالته على ذلك منهم الأجيال وتنزلوا منزلة النساء والولدان» (مة =

في مشروع ابن خلدون الضخم يقوم الخطاب على ازدواج التركيب حول العلم والعقيدة الدينية. والمطلوب دوماً هو فك التباساته وارتباطاته، ليس لقصد بيداغوجي فحسب، وإنما أيضاً لغاية معرفية. ذلك لأن الموضوعية ليست هي القاعدة المهيمنة دوماً عند مؤرخنا. فمن حين لآخر يختلط بها شعوره الديني، فيحدث لديه تمييزات وتقسيمات يلزم أن نكون حذرين بإزائها. ولا أدل على ذلك، مثلاً من تمييزه المضمر بين العصبية الايجابية (المحمودة) في سبيل الله والعصبية السلبية (المذمومة أو «على الباطل») في الجاهلية ومع المذاهب والتيارات اللاحقة (مة 253 - 254)؛ ولا أدل على ذلك أيضاً من كلامه وأحكامه في اختلافات الفرق المسيحية في موضوع المسيح، حيث يجزم قائلاً في فقرة محذوفة من بعض الطبعات العربية (!): «ولم نر أن نسخم أوراق الكتاب بذكر مذاهب كفرهم، فهي على الجملة معروفة، وكلها كفر كما صرح به القرآن الكريم. ولم يبق بيننا وبينهم في ذلك جدال ولا استدلال، إنما هو الإسلام أو الجزية أو القتل» (مة، طبعة كاترمير 1858 ، ج 1، ص 421 - 422). هنا كذلك، تسبق العاطفة الدينية التحليل اللامتحيز وتطغى عليه، وإن كان يحسن في رأينا أن نرى في مثل تلك الأحكام القاسية حيلة من ابن خلدون يستعملها للتنقيص من كل ما يعارض ليس فقط عقيدته، وإنما أيضاً طموحاته الموسوعية... مثال آخر مخيب للأمل يقوم في جنوحه الساذج إلى الدفاع مطولاً عن أكابر وجوه الخلافة العباسية ضد تهم تعاطي الخمر والزنى واللواطية، هذا مع أنه يعتبر هذه المساوىء لصيقة بكل

= 155 - 156). أما ماركس فيقول: «في أنظمة الإنتاج القديمة، المالك الرئيسي للناتج الفائض الذي يتعامل معه التاجر والنخاس والمولى والدولة (في شخص المستبد الشرقي مثلاً) هو من يرمز إلى الترف الموجه نحو المتعة» (رأس المال، الكتاب الثالث، ج 1 ، ص 339. 3 / ما هو أصل الاقتصاد التجاري ومن أي طبيعة هو؟ يجيب صاحب المقدمة: «وأما التجارة، وإن كانت طبيعية في الكسب، فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هي تحيلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة. ولذلك أباح الشرع فيه المكايسة لما أنه من باب المقامرة، إلا أنه ليس أخذ المال الغير مجاناً، فلهذا اختص بالمشروعية، والله أعلم» (مة 480). ويرد صاحب رأس المال في نفس الصفحة المذكورة «طالما أن رأس المال التجاري ينسق تبادل منتوجات بين جماعات غير نامية، فإن الربح التجاري لا يظهر كسرقة أو احتيال فحسب، بل إن أصله يقوم هنا بالذات». 4 / أما مبدأ المادية التاريخية الشهير القائل بأن نمط انتاج الحياة المادية يحدد سيرورة الحياة المجتمعية والسياسية والثقافية عموماً، فإنه يذكر من وجوه ببعض الأقوال في النص الخلدوني من صنف: «واعلم أن الإنسان مفتقر من لدن نشوئه إلى أشده...» (مة 476) الخ.

حضارة في طور البذخ والترف، كما كان بالذات حال الحضارة العباسية في عهد أولئك الخلفاء.. الخ.

III ـ في مرآة فلسفة التاريخ

أما إذا ما أعدنا الخطاب التاريخي الخلدوني إلى مادته العلمية، وخلصناه من حلقاته وعقده الوثوقية البارزة، فإنه قد يكتسي في العمق، مع وجود فوارق، خاصيات ثلاث: المادية والوضعية والدائرية. وعلى هذا النحو يمكن المخاطرة بإظهاره في مرآة فلسفة التاريخ.

1 ـ المادية

في هذا السياق، هناك فكرتان تبرزان في نصوص مؤرخنا النظرية، وهما:

أ ـ فكرة الطبيعة: إذا ما رصدنا وفرة استعمال كلمة «الطبيعة» و «الطبيعي» عند صاحب «المقدمة»، فمن الجائز القول بأن هذا الأخير، ككل الماديين القدامى والمحدثين، يُرجع للإنسان وضعه ككائن طبيعي خاضع لمنحنى بيولوجي ضروري وشمولي. وهذا المنحنى هو، من جهة أوسع، النموذج الذي يصلح له بالتماثل لتفسير حياة وموت الدول والحضارات، (كما سيكون الشأن عند شبنجلر على وجه نظري دوغمائي). وهكذا فتلاشي الدولة ظاهرة طبيعية كما هي طبيعية ظواهر نشأتها وقوتها وهرمها. مفهوم الطبيعة إذن يتيح له عقلنة تلك الظواهر كلها، كما يعينه على فهم نزوعات سلبية كالاستبداد والترف. وهكذا نقرأ عنده فصولاً كهذه: «في أن من طبيعة الملك الانفراد بالملك»؛ «في أن من طبيعة الملك الترف»؛ «في أن من طبيعة الملك الدعة والسكون»؛ «في أنه إذا تحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم»؛ «في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص» (مة 208 - 213) الخ. وبلغة هيجلية: إن من طبيعة الأشياء أن يخضع الملك للعمل السالب.

قد نميل إلى استشفاف تأثير أرسطي على هذه النزعة الطبيعية عند ابن خلدون. لكن هذا الأمر، على افتراض أنه حق، لا يلزم أن يغيب تأثيراً أولياً محسوسية وفعالية يجعل التأثير الأول نفسه ممكناً، ألا وهو تأثير الوسط التاريخي المعاين أو مجرى التاريخ كما هو مجرب وملاحظ.

ب ـ **فكرة السببية**: في النص الخلدوني يظهر جلياً أن السببية (أو العلية) هي القدرة على الربط بين ظواهر ومعطيات كأسباب ومسبِّبات. وهذه القدرة، كلما مارسها فكر الإنسان تميز عن الحيوان وتقدم في إنسانيته (مة 593)، ولعل أحسن صياغة لمبدأ السببية في ذلك النص هي القائلة: «فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء فلأجل الترتيب بين الحوادث. ولا بد من التقصد بسببه أو علته أو شرطه، وهي على الجملة مبادئه؛ إذ لا يوجد إلا ثانياً عنها. ولا يمكن إيقاع المتقدم متأخراً ولا المتأخر متقدماً» (مة 592). ومبادىء الأشياء لا يمكن إدارتها إلا بالعقل عبر صيغه الثلاث: التمييزي، التجريبي والنظري، وكلها تتضافر لسبر الحقيقة الإنسانية ولتصور الوجود. أما عوالم المعرفة فيمكن اختصاراً تقسيمها إلى عالمين: عالم الحس وما فوق الحس (أي النفس والذهن)، وهو العالم البشري؛ ثم عالم الغيب أو الأرواح والملائكة، أي العالم الغيبي. . . ويقر ابن خلدون أن «أعقد هذه العوالم في مدركنا (هو) عالم البشر، لأنه وجداني مشهود في مداركنا الجسمانية والروحانية. . .» (مة 596). وفي مقام آخر نراه يعرض عن «السبب النجومي» ويطعن في قدرته على تفسير الظواهر العمرانية ويطالب لهذا بما يسميه «السبب الأرضي» (مة 458).

«الوعي التاريخي، كما يكتب كارل ياسبرس، كوعي بالقدر هو أخذ الكائن التجريبي المحسوس بعين الجد»[1] . وهذا بالضبط هو ما يفعله ابن خلدون ويعيره أهمية كبرى: «داخلاً، كما يسجل، من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص، فاستوعبت أخبار الخليقة استيعاباً» (مة 10). وكيف يمكن أخذ العالم الواقعي بعين الجد إن لم يكن بالإعراض عن التحليقات الماورائية والصوفية، مع لقاء المتعة في ذلك؟ وعن هذا السؤال يجيبنا ابن خلدون ويعلمنا كذلك الاهتمام به، فيقول: «واخترعت من بين المناحي مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية». وهذا المذهب العلي له أيضاً طابع تمتعي لا يظهر في ترجمات النص الأصلي الذي يقول: «ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها» (مة 9).

إن فكرتي الطبيعة والسببية تتصدران تصميم ابن خلدون الدراسي، كما يدل هذا

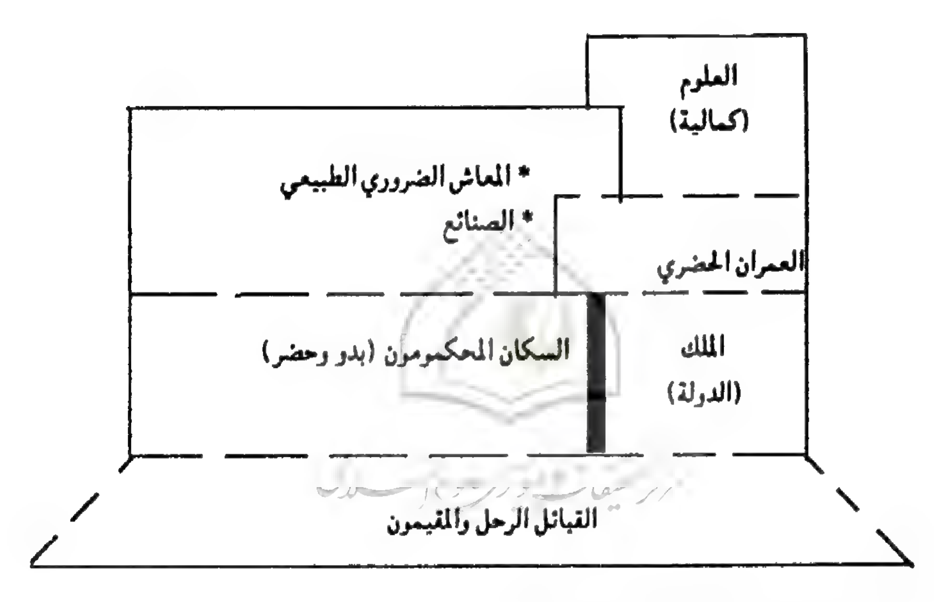
---

(1) كارل ياسبرس: فلسفة، 1932 ، ج 11، ص 119.

المقطع البين:

«وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها، كما نبين لك بعد، وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار. وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كمالي أو حاجي. والطبيعي أقدم من الكمالي. وجعلت الصنائع مع الكسب لأنها منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران» (مة 53 - 54).

هذا التصميم الذي لا يخفي استيحاؤه المادي يمكن رسمه كالتالي:



شقان يتقاسمان هذا التصميم، هما:

أ ـ شق القرابة والسياسة كقوتين ماديتين يمكن تعريف العصبية من حيث وظيفتها كعنف في خدمة الظفر بالحكم. أما بنيوياً، أي من زاوية ثوابتها المركبة، فإنها نمط إنتاج تتم بواسطته بين أعضاء القبيلة تبادل الكلمات (= الوحدة اللغوية) والخيرات (= الوحدة المعاشية) والنساء (= وحدة المصاهرة والنكاح). والعصبية بهذين المعنيين، تبقى تحت سيادة الأبوية وحكم الشيوخ، أي ما يسمى في معجم علماء الإنسان Patriarcalisme و Gérontoccatie. إذا كانت حياة القبيلة كلها محكومة بعلاقات القرابة، فلأنها لا تعرف على الصعيد الاقتصادي أي تحول مهم يذكر. وقد يكون هنا من المفيد أن نستشهد عن قصد بمفكر كإنجلز، الذي كتب: «كلما قل العمل وحجم منتوجاته وبالتالي غنى المجتمع ظهر أن تأثير علاقات الدم تسيطر على النظام

المجتمعي»[1] . وبكلمات أخرى، هناك حيث يفشل اقتصاد المعاش في حماية الأفراد ضد شظف الندرة والعيش تتدخل بنية القرابة بقوة فتمنحهم بديل تلك الحماية في احتوائهم وتحصينهم ضد الغزوات ومحن الوجود، وتتحكم بالتالي في مجمل سلوكاتهم الاقتصادية والتكيفية.

إلى ابن خلدون يرجع فضل إدراك الطابع الجدلي للفقر والخصاصة. فبفعل هذا الطابع تستمد القبيلة حيوية فائقة من التزهد والتقشف كإجابة ضرورية على نظام الندرة، كما أن هذه الحيوية تغذي بدورها اندفاعات الغزو التي تؤسس الدول. أما شكل تلك الجدلية فيذكر من وجوه بظاهرة البروليتاريا الداخلية عند توينبي والمؤشرة على الصراع الطبقي وتمزق النسيج المجتمعي، أو بظاهرة تضخم كمّ البروليتاريا وبؤسها، التي تخلق، حسب المنظور الماركسي، وضعاً ثورياً يمكن أن يؤدي إلى نمط الانتاج الاشتراكي.

مع الانتقال إلى الدولة العامة والاستبداد تتلاشى العصبية كقوة مادية، وذلك لفائدة المهماز السياسي وعلاقات الموالاة الموسعة. هذا الانتقال، الذي يحسن مؤرخنا وصفه، هو ما يجده أنثروبولوجيون معاصرون أمامهم ويريدون تنظيره. فموريس جودليـي، مثلاً، يرصده كالتالي: «في بعض المجتمعات ذات الحكم القبلي تظهر علائق سياسية جديدة تمدد علاقات القرابة وتخرج منها ثم تعارضها. إلا أن القرابة ليست هي التي تنقلب سحرياً إلى علائق سياسية، بل إن الوظيفة السياسية في علاقات القرابة القديمة هي التي تنمو وتتطور على أرضية مشاكل جديدة. مع تكون الطبقات داخل القبيلة يحصل تغير جديد لأشكال السلطة السياسية ووظائفها، فتظهر الدولة»[2] .

في التأويل الخلدوني لحياة الدولة وانحطاطها، كل عناصر التفسير هي إجمالاً من صعيد اجتماعي سياسي وأخلاقي. أما العامل الاقتصادي فلا يلعب إلا دوراً ثانوياً لاحقاً. وذلك، لا ريب، لأن مستوى الانتاج، خلال المرور من علاقات القرابة والدم

---

(1) انجلز، **أصل الأسرة والقرابة والدولة**، ط. باريس 1969، ص 16. وانظر كذلك رسالته إلى ماركس بتاريخ 8 ديسمبر، 1882.

(2) موريس جودليي، العقلنة واللاعقلنة في الاقتصاد، ط. ماسبيرو، باريس 1969، ج 1، ص 112 - 113.

إلى علاقات السياسة العامة، يظل عموماً هزيلاً وبدون فعالية مؤثرة. أما حين يضعف العامل السياسي ويتدهور فإن ما يرجع بقوة لتجديد لوالب التاريخ فهو القرابة وعمق التركيبة القبلية.

«واعلم، يكتب ابن خلدون، أن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويمونه في حالاته وأطواره من لدن نشوته إلى أشده وكبره» (مة 476). في إطار هذا الاقتصاد الطبيعي لا يختص الله إلا بخلق شروط الحياة المادية، أما سيره وغاياته فأمور موكولة إلى الإنسان؛ ذلك لأن معاش هذا الأخير وحتى رياشه مرتبطان أيما ارتباط بما يحققه في باب الكسب، أي العمل المنتج (فلاحياً أو صناعياً) أو النشاط التجاري، وأما الرزق (أي الفائدة والربح) فهو في اعتبار ابن خلدون موكول إلى الله؛ وهذه الاحالة في ميدان خاص كالاقتصاد ليست سوى تعبير عن عقيدة أو إيمان؛ وهي على كل حال لا تتوافق مع قولين للمؤلف، واحد قطعي والآخر استدلالي:

ـ «فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول» (مة 478).

ـ «فقد تبين أن المفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال الإنسانية، وتبين مسمى الرزق وأنه المنتفع به. فقد بان معنى الكسب والرزق وشرحُ مسماهما» (مة 478).

إن المعاش إذن متعلق بالعمل الإنساني، وهذا العمل هو الذي يحدد قيمة الشيء، ثم بالتالي مقدار فائدته عندما يعرض في السوق. وعلى هذا النحو تظهر دائرة المعاش مستقلة وقائمة بذاتها.

أما إتاحة التدخل الإلهي، فلربما أن وظيفته هي حل الطابع الاشكالي والعرضي للرزق والمتجلي من جهة في اضطرابات السوق (عرضاً وطلباً)، ومن جهة أخرى في تقدير قيمة البضائع وتحديد الأسعار.

وإجمالاً فابن خلدون لم يقم إلا بوضع القوانين العامة لاقتصاد المعاش، الذي ليس من اختصاص بلدان المغرب وحدها. وعليه فإنه لم يقم ـ وهل كان بمقدوره أن يفعل ذلك ـ بوضع تاريخ اقتصادي للقطر يتسم بنوع من «الاختصاص».

2 ـ النزعة الوضعية

ابن خلدون مفكر وضعي قبل ظهور الفلسفة الوضعية؟

قد يكفي، للإجابة بالاثبات، التذكير بمواقفه النقدية بإزاء الهستغرافيا العربية وبإقصائه لكتب التشريع السياسي والأحكام السلطانية خارج نطاق اهتماماته. مشروعه العلمي الأساسي، كما أكدنا من قبل، هو تحليل الظواهر المجتمعية والمؤسسات من حيث الطبيعة والعمران البشري، أي كنتاجات حضارية مؤثرة في تاريخ الإنسان.

إن هذا التوجه كثير الشبه بنظرية ماكيافيلي عن الحقيقة الفعلية Verità effettuale. فالمفكران، النافران من الإغراء الطوباوي، تلتقي كتاباتهما في اعتبار أن الواقع التاريخي الحي هو المادة الأجدر بالتعلم والعلم. إنه المرجع الذي يلزم أن ينتظم حوله كل خطاب واقعي وعقلاني هذا مع أنهما يختلفان في طريقة التعبير الأدبي ونمط العرض؛ فالأول وقد اشتغل كمؤرخ مستعلم نراه لا يعطي أمراً أو نصحاً، بل يصف ويفسر المؤسسة والحدث؛ في حين أن الثاني، كمهندس للسلطة يقول ما هو كائن، لكن على نحو إيعازي، محولاً إلى قواعد السلوك السياسي ما يكتفي المؤرخون بملاحظته كظواهر تاريخية، سلبية أو محزنة ولكنها متميزة بدوامها ووقوعها. السياسة كشر ضروري يستهدف إخضاع الناس وحفظ السلطة بين أيدي من هم فيها، ذلك هو ما يدرسه ابن خلدون دراسة وضعية، في حين أن ماكيافيلي يرفعه إلى مصف سيرة (أو «إيتيك») لا تعنى إلا بانسجام وفعالية قواعدها وإجراءاتها.

أما صبغة مشروع ابن خلدون الوضعية فلا يظهر أنها تأثرت أكثر من اللازم بتدين صاحبه، بالرغم من أن هذا الأخير كان خاضعاً لضرورات عصره وضغوطاته[1]، وبالرغم من أن «الواقع في العهد الوسيط كان، كما يسجل إيتيان جيلسون، يقوم في الإحساس والفكر كواقع ديني»[2].

كمثال دال على نزعة مؤرخنا الوضعية نستشهد بمقاربته لظاهرة الديانة الإسلامية التي أخضعها لتحليل شيق قائم على تمييز جوهري مضمر بين الإسلام

---

(1) يسجل جورج لابيكا بحق أن ابن خلدون وإن كان مفكراً متحرراً un libre penseur، فإنه لم يكن مفكراً حراً un penseur libre . انظر مقالته حول «سوسيولوجيا الدين عند ابن خلدون» في La pensée، عدد 123، سبتمبر، أكتوبر 1965، ص 22.

(2) إيتيان جيلسون، الفلسفة في العصر الوسيط، باريس 1944، ص 758.

«الغض» أو البدئي والإسلام الفِرَقي «العادي» أو التاريخي.

الإسلام الأول كان عبارة عن ثوران وعن إعصار حقيقة يخرق قوانين الطبيعة ومجرى التاريخ الاعتيادي. ويتحدد ثقل هذا الإسلام الوضعي بتعبيريته (كلام الحق، إعجاز القرآن) كما بتمثيليته وقدرته على التعبئة والاستقطاب[1]. إنه يتسم بصفات ديانة شمولية عضوية ويكتسب موهبة تأسيسية خاصة. إلا أن هذا الإسلام لم يدم أكثر من أربعة عقود، قام بعدها نظام الأمويين سنة 40هـ/ 611 م، فانحل «الوازع» الديني وظهر الإسلام التاريخي المنقسم المتجزىء والمحكوم بصراعات الأحزاب والعصبيات[2]. ويستند ابن خلدون في هذا إلى حديث نبوي يقول: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تعود ملكاً عضوضاً».

إن ابن خلدون، وهو يسجل ذلك الفارق المأساوي في حياة الإسلام، يمسك

---

(1) انظر الملحق النظري في كتابنا التشكلات الأيديولوجية في الإسلام القريب الصدور عن دار الاجتهاد.

(2) ليس صحيحاً القول مع جاك بيرك أن ابن خلدون سكت إلى حد كبير عن العنصر الديني كمؤسس للظاهرة الدولتية، (من الفرات إلى الأطلس، ط، سندباد، باريس 1978، ج 1، ص 100). فيكفي مراجعة فصول من المقدمة الباب الثالث للتحقق من ذلك: «في أنه قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية» (الفصل الثالث)؛ «في أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق» (الفصل الرابع)؛ «في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها» (الفصل الخامس). إلا أن صاحب هذه الفصول، كمؤرخ عارف بجدلية الواقع، يؤكد في الفصل الموالي «في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم». ولا أدل على ذلك عنده من رسوبات المهدويات السيئة الطالع والارتكاز. ففي منحى مؤرخ ـ مفكر، ما كان له أن يؤثر، بعبارات مطلقة، العنصر العصبوي على العنصر الديني، أو العكس بالعكس. ففي عينة الحالات التي راقبها تمكن من ملاحظة أسبقية العنصر الأول على الثاني واشتغاله كقاعدة «مادية» ضرورية، لكنه لم يحول أبداً هذه الملاحظة إلى قانون ميتافيزيقي ثابت، بل يقصر مداها على الأصقاع ذات التركيبة القبلية، كالأصقاع المغاربية، ويحدد حتى الأزمنة التاريخية المعنية بصحتها. وخارج هذه الأزمنة وتلك الأصقاع، تكون الملاحظة المذكورة بالطبع خاضعة للمراجعة التامة. . . وهذا ما لا بد من فعله حول مغرب أواخر القرن الرابع عشر وبالأخص القرن الخامس عشر (م) حيث صارت حركة الزوايا متفشية الحضور على المسرح السياسي، وذلك تحت ضغط المد المسيحي المتمثل في القوتين الاستعماريتين إذاك: البرتغال وإسبانيا. وهكذا، مع زوال المرينيين ـ الدولة المعوزة «إيديولوجياً» بسبب أصولها المتواضعة والتي قُتل آخر أمرائها عبد الحق (سنة 1465 م) على أيدي شرفاء فاس ـ تكوّن نوع من الشوق (النَّسَبي الذي وجد تعبيره في الأدب السِّيَري والكراماتي ولقي تحقيقه السياسي في انتصار دولتين شريفتين: السعديون والعلويون.

عن محاكمة المسؤولين عليه أو إصدار الأحكام الأخلاقية في حقهم. وبدل الحلم بعودة «غضاضة» إسلامية مستحيلة، نراه يجتهد في عقلنة واقع أصبح من الصعب نكرانه، وفي فهم تغير أملاه منطق التاريخ الذاتي. وإذن، حيال قضية الخلافة الشائكة الحساسة يؤثر ابن خلدون تعليق حكمه بحذق، معتبراً كل خيار من زاوية نصيب الحقيقة فيه. وهكذا يكتب: «وإن قلنا إن الكل على حق [أتباع علي وأنصار معاوية] وإن كل مجتهد مصيب، فأحرى بنفي الخطأ والتأثيم» (مة 266). وذلك لأن مؤرخنا يعترف بالوجدان السياسي كقوة عملية، فلا يأخذ بأي نزعة نقدوية متحيزة من شأنها أن تشوّش على موضوعية تحليله أو تدفعه إلى الفصل بين الفرقاء على نحو «مانويٍّ» صارم.

باختصار إذن، «لما انحسر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات، كما يؤكد ابن خلدون، ثم بفناء القرون [الصحابة] الذين شاهدوها، استحالت تلك الصبغة قليلاً قليلاً، وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان» (مة 266). وبكلمات أخرى. فإن الإسلام الغض المثالي لم يكن إلا نازلة خارقة لم تفتأ أن أخلت المجال لجريان التاريخ الواقعي العنيف[1]. أليست هذه النظرة موغلة في الموقف «الوضعي» حيال الأشياء والظواهر؟

3 ـ النزعة الدائرية

عيبُ الدراسات حول الزمان الخطي أو حول الزمان الدائري يكمن في الاعتقاد أن هذه المفاهيم في فلسفة التاريخ لا تتعلق إلا بتدبير المؤرخين النظري وبإرادتهم الحرة. هذا في حين أن هذه المفاهيم صياغات فلسفية حرة بقدر ما هي تصورات ينسجها ويحكمها مجرى التاريخ المعاين.

فلا حاجة بنا إذن إلى الدفاع عن لا رجعية التاريخ أو عن مبدأ العود الدائم، وذلك إما بالاستشهاد بالزمان الكوني أو بنظريات علم الفلك الفيزيائي أو بقوانين المذهب الطاقي أو العجز الحراري... على عكس ذلك، يلزم الاستشهاد بمراحل أو لحظات تاريخية معينة، وبالتالي بحالات وعينات قادرة هي وحدها على إثبات أو نفي المفاهيم المذكورة. وبالتالي، كل تصور دائري للزمان، سواء عند هيرودوت وثوسيديد

(1) انظر المقدمة، ص 252 - 272.

وبوليت أو ابن خلدون، ليس نمط إحاطة وتفسير مفروض على التاريخ بقدر ما هو نتاج ذهني لا يولد ويحيا إلا في التاريخ. لهذا قد يكون من العبث إرغام المنهج التاريخي على تبني مبدأ أن التاريخ يلزمه أن يقوم على زمان خطي، استمراري، لا نهائي ولا رجعي، كما يفعل بعض المفكرين والمؤرخين. فإذا كان يستحسن مبدئياً ترك الأحداث تتحدث من تلقائها ـ على اعتبار أن هذا ممكن ـ فبالأحرى أن نترك الكلمة في دوائر الباحثين لرؤى الأحداث وإفرازاتها المنهجية، حتى نقيم دلالاتها المحايثة وعلاقاتها بالتاريخ.

من جهة أخرى، كل محاولة لرصد تأثير ما لفلسفة العود الدائم اليونانية على نظرية ابن خلدون الدائري تبقى عديمة الجدوى والأهمية، ذلك لأن الفرق بينهما كبير. فالأولى نتاج ـ هو نفسه تاريخي ـ لتأمل خالص أسطوري ـ وبالتالي غير مراقب ـ حول سرمدية المادة التي يقيس الزمان حركتها الدائمة المتكررة؛ أما الثانية فإنها على العكس ليست سوى تنظير لزمان كليات سياسية وثقافية مأخوذة في متاه التعثر والانتكاس.

موضوعة التاريخ الدائري، في ذاتها، موضوعة لا ثيولوجية من حيث إنها تستند إلى نمط العلية التكرارية الذي يعاكس الإيمان الديني ويخل بالمعنى الخطي للخلق الإلّهي[1]. عند ابن خلدون، يجوز القول بأن إرادته في ممارسة التاريخ، وبالتالي في اعتبار الصيرورة الإنسانية على صعيد الزمنية الدنيوية، لم تكن لتوافق أشكال القراءة الدينية للتاريخ.

إن صورة الدائرية في المجال الذي يعنينا تعبر عن الشكل الجدلي للمحايثة واللاتطور، أي لكون «الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء» (مة 14). إنها ذات إجرائية مزدوجة بما أنها تتيح لصاحب «المقدمة» من جهة أن يعقلن واقعاً متسماً بخلل عضوي، ومن جهة ثانية أن يميل بنفسيته إلى الاعتدال المشوب بالتحمل. على صعيد تاريخي عام، ليس لتلك الصورة قيمة تفسيرية بقدر ما لها قيمة محضرية. إنها نمط

(1) في ذلك الاتجاه يمكن إدراج مذاهب «دائرية» للاهوتيين مسيحيين كبار كالقديسين باسيليوس (نحو 330 - 379) وشقيقة غريغوريوس النبصي (نحو 335 - 494) وبالأخص أوغسطينس (354 - 430) في كتابه مدينة الله. أما في الإسلام فهناك المتكلمون الذريون وعلى رأسهم الأشاعرة.

ذهني معاصر لكل الأوضاع المختلة المنحسرة بنحو عميق وجذري. إن بناءها المفهومي ـ من حيث هو استقرائي وسوسيولوجي وليس اعتباطياً أو ما ورائياً ـ مفيد من وجهتين بما أنه يدل:

أ ـ على حالة الانتكاس في الاختبارات الفردية للوسط.

ب ـ على العُقَدِ الاجتماعية والتاريخية، أي، في موضوعنا، على تراكم المآزق في مجتمع يعيش على بقايا إيديولوجية متداعية وفي أطر عنف أصم عام.

إن ابن خلدون، رغم كونه وريث مفهوم للحضارة نخبوي انتقائي، لا يبتعد عن التعرف على هذه الأخيرة في إشعاعها الشمولي وتأثيرها على المجتمع الكلي، وليس فقط في رقة نمط الحياة عند المترفين أو في سياسات الأبهة والمباهاة (الهبات، بناء المآثر، ضرب السكة، إلخ). لكن، بحكم أنه لم يكن يعمل بمفهوم التقدم، فقد ألزمته ملاحظاته التجريبية ومعارفه الشمولية بالتاريخ المديد حيث الايجاب (الحضارة، البدخ) ينتهي إلى إفراز السلب، وكذلك حيث من الرماد تنبعث النار، وهي نار لا يضفي ابن خلدون عليها إلا فضل إدامة الجنس البشري إلى أن «يرث الله الأرض ومن عليها».

IV ـ على محك تجربة تاريخية

كيف عند مفكرنا تتضافر تلك المبادىء الثلاثة (المادية، الوضعية، والدائرية) لمساعدته على فهم وتفسير طبيعة عصره وقضاياه؟

الذاكرة الجمعية لا تحتفظ بالحرج الذاتي المستديم إلا إذا كان ينتمي إلى أوجه المأساة. والمأساة في التاريخ تنطبع على المراحل التي تتجمع فيها أشباح الظلام الكثيفة لتحول إلى ألم علاقة الذات بالحدث. الألم التاريخي والوعي التاريخي، أليسا وجهين لحالة واحدة؟

إذا كان مشروع ابن خلدون إذن قد انطلق من قرار ممارسة التاريخ وأن هذا القرار واضح التعبير والتوقيع، فلنا الآن أن نتساءل: ماذا حدث في الوجود التاريخي حتى يظهر ذلك القرار ويبلغ نضجه؟ ومن دون التيهان في التعليلات السيكولوجية التي تبقى قيمتها ثانوية، يحسن بالأحرى أن نرى شروط ذلك القرار مجتمعة كلها تقريباً

في ظاهرة الانتكاس الجاري المعمم.

ابن خلدون، قارىء تصدع الدول ومفكر الانتكاس، هنا تكمن مهنته الحقيقية التي تعلمها من الوقائع المحيطة. فلو أنه مثلاً أجاب عن هذه الوقائع تيولوجياً، ولو أنه أعرض عن طلبات عصره السياسية، لما قدر يقيناً أن ينظر وضعياً في علل مجريات التاريخ الحاضر ولا أن يفهم، مثلاً، افتقاد الأندلس وبروز المغول في الشام أو أزمة الحكم السياسي في بلاد المغرب.

إن رغبة صاحب المقدمة الملحاحة هي في وصف مظاهر الانتكاس والعثور على منطقه. إنها لا تقوم على أي تشاؤمية مسبقة ولا أي مزاج انهزامي، بل على تعلم صارم للصروف والنازلات. كيف إذن استطاع قارئنا المواظب، هذا المنخرط في التاريخ الحي «هذا المثقف العضوي» كما نقول اليوم) أن يستجلي نسق الانتكاس ويحلل إوالياته؟ وما هو مستوى الجدارة في الوصف الخلدوني؟

في تحليل البنى المجتمعية للمغرب الوسيط، يكون ابن خلدون، حسب إيف لاكوست، قد خصص الضوء كله للعناصر الدائمة الداخلية وقلل من شأن العوامل الخارجية الظرفية. ومن هنا تأتي هذه الثغرة الغريبة التي يشرحها لاكوست قائلاً: «إن تحويل اتجاه طرق الذهب التي تركت بلاد المغارب جانباً ليظهر إذن كسبب رئيسي لتلاشي وتدهور دول الشمال الإفريقي للقرن الرابع عشر. بيد أن ابن خلدون لا يسجل دور التجارة الخارجية ضمن عوامل ثراء الدول، ولا يلمح إلى التغيرات الطارئة على وجهة الطرق الصحراوية. إنه لا يشير إلى أن تصدع الدول، الذي يميز القرن الرابع عشر المغاربي، يمكنه أن يكون نتيجة انحسار تجارة الذهب»[1].

بالفعل، نعلم تاريخياً أن سيطرة المماليك في 716 هـ/ 1316 م على وادي النيل الأعلى، بعد سقوط مملكة النوبة المسيحية، قد مثلت تهديداً خارجياً خطيراً جداً على الطريق الصحراوي لتجارة الذهب السوداني. فقد مكنتهم تلك السيطرة فعلاً من حرية الحركة في مناطق الجنوب (حتى تخوم البحر الأطلسي) ومن القفز على الطريق

(1) إيف لاكوست ابن خلدون، مولد التاريخ، تاريخ العالم الثالث، ط. ماسبيرو، باريس 1966، ص 115.

الصحراوي المغاربي الذي أصبح بالتالي غير ضروري أو مفيد. وعليه، فانتكاس سجلماسة كمدينة ملتقى الطرق سيمتد حتى قيام عهد المنصور الذهبي السعدي ((1573 - 1603 م)، الذي عرفت معه انتعاشاً مؤقتاً بفضل عملية عسكرية ضد بلاد السودان.

في تلاشي الاحتكار المغاربي لتجارة الذهب عبر الصحراء يرصد لاكوست العامل الأساسي لأزمة القرن الرابع عشر. وهذا التفسير، الغائب في النص الخلدوني، جذاب حقاً، إلا أنه غير حاسم أو مقنع من وجهين:

أ ـ هل يعقل أن يتعلق مصير الاقتصاد لبلاد بطريق تجاري (لا يفيد في آخر الأمر سوى الحكم المركزي والأوساط العسكرية والتجارية الدائرة في فلكه)، بحيث يؤدي إفلاس هذا الطريق إلى زعزعة ذلك المصير؟

ب ـ لماذا، حتى نطرح السؤال بعبارات لاكوست نفسه، «دخلت الدولة المرابطية في مرحلة تفكك عضال، وذلك رغم هيمنتها على التجارة عبر الطرق الصحراوية»؟ لماذا «عجز الموحدون بعد انتصارهم عن برء الورم الذي عصف بدولتهم، وذلك رغم المراقبة التي ظلوا يمارسونها على طرق الذهب»[1] ؟

وهكذا، فإما أن ابن خلدون يعتبر إفلاس تجارة الذهب كحدث عادي داخل انتكاس بنيوي عميق، فيميل إذن إلى السكوت عنه. وإما أنه حتى من منطلق الوعي بخطورته لا يدرجه ضمن العلل الرئيسية، وإنما يحسبه ظاهرة أو عاقبة خارجية لأزمة عضوية داخلية.

وعلاوة على ذلك، من المدهش أن نرى لاكوست، بعد تركيز تحليله على العامل المذكور، يرجع القهقرى في آخر جملة من فصله عن أزمة القرن الرابع عشر، ويقول: «إذا كانت تقلبات تجارة الذهب قد حظيت بتأثير كبير على تاريخ الشمال الإفريقي الوسيط، فبسبب خاصيات بنيات الدول المغاربية الذاتية وهشاشتها النسبية» وفي هذا عود إلى جدارة مستوى التحليل الخلدوني، حيث يجري البحث في هذه «الهشاشة النسبية» نفسها وتلك البنيات الذاتية أو الداخلية.

---

(1) نفس المرجع، ص 112.

باختصار، إن سكوت ابن خلدون عن انحسار تجارة الذهب يجوز فقط تفسيره بإحساس عنده أن الأمور، على أي حال، لا يمكنها أن تكون غير ما هي عليه. ذلك لأن أي اقتصاد تجاري عُمولي لا يمكنه أن يتحكم في مناطق عملياته ولا في شروط سيره. فهو يبقى دوماً مهدداً بتقلبات الطرق والتغيرات السياسية وتطور القوى المنتجة في أوساط المزودين أو المقتنين. وهكذا، فإذا كان السودان يداوي الفقر كما يداوي القطران الجرب، حسب مثل تلمساني، فإنه لا يقدر على فعل ذلك باستمرار. لهذا، نرى، كما يسجل ماركس، أن اقتصاد العُمولة (carrying trade) «يتدهور بموازاة مع التجارة نفسها؛ ويتلاشى كلما زاد النمو الاقتصادي للشعوب التي كان يستغلها من جانبين ويستمد قاعدة وجوده من تخلفها. إن هذا قياساً إلى تجارة العمولة لا يظهر كانتكاس لفرع تجاري خاص فقط وإنما كذلك لسيطرة الشعوب المتاجرة الخالصة وغناها على التجارة العمولية تلك»[1]. وكذلك الحال، من جهة أخرى، في التجارة الداخلية التي، بحكم انخراطها في عملية الانتاج على نحو تبعي تكميلي، تترك مصيرها معلقاً بأيدي الفلاحين والصناع، المنتجين المباشرين.

هل الانتقال إذن من الوجود البدوي إلى العمران الحضري هو الذي يخل باستقرار الدولة وحظوظها في التقدم؟ ألا يكون «البذخ» و«الرخاء» في آخر المطاف سوى هبات مسمومة وعلامات سلبية دالة على الانتكاس؟ ألا تنم مثل هذه الأسئلة عن مفارقة جديرة بالتفسير وجد غنية بالمضاعفات النظرية لحساب جدلية التقدم والرغبة؟

في نتاج ابن خلدون النظري، تنحل تلك المفارقة على ضوء النظر في الحكم السياسي، في طبيعته ومشروعيته، بحيث ندرك أن التناقض الذي يخل بالدائرة التاريخية يكمن في مرور القبلية من الوجود البدوي المتجزىء إلى حياة السياسة العامة[2]. أما

---

(1) **رأس المال**، المرجع المذكور، الكتاب الثالث، ج 1، ص 337.

(2) هل كان بوسع القبيلة في السلطة أن تحج، من حين لآخر، إلى نمط حياتها البدوية الأولى حتى تفلت من مصير زوالها؟ إنه حل مستحيل التحقيق وعصي حتى على الإدراك، وذلك لأن قوة الصحراء التطهيرية لا تعمل إلا في بداية القبيلة السياسية فقط.

عمل السالب فيقوم في اختبار نزوعها إلى المدنية والسلطة السياسية الشاملة. وهذا الاختبار لم يقدر على اجتيازه كاملاً الصنهاجة الملثمون، ولا حتى المصامدة أو الزناتة، هذه القبائل التي حكمت على أهالي ذوي مناوءة مضمرة وخضوع مصطنع مزيف. وفعلاً فالنزوع المذكور يحمل في طياته بذور الانشقاق الضروري بين الأمير الذي يتوجب عليه إضعاف عصبية قبيلته حتى ينفرد وحده بشارات الملك وأبهته ويستبد بإدارة دفة الحكم، وبين أعضاء هذه القبيلة الذين يقاومون باسم العصبية ومبادئها التعادلية نزوعَ الأمير الاستبدادي وانغماس الدولة في سلبية «حضارة» البذخ والكمالي. بيد أنه لهزم هذه المقاومة الخطيرة أو تلك التي يمثلها الغرماء المجبيون أو مختلف المتربصين بالحكم والطامعين فيه يتوجب على الأمير أن يستعين بجيشه المقوى بفرق الخيالة البدوية. غير أن الإنفاق على هذا الجيش لا يتيسر إلا بإعلاء الجبايات وتمتيع القواد بامتيازات عقارية وإقطاعات. وفي مظاهر الحيف المفقر والقلاقل والتمردات التي تحدثها تلك الاجراءات تتجمع شروط طلب الملك من طرف قبيلة أخرى ذات تماسك وعصبية قوية.

أخيراً، يمكن أن نلخص سقوط كل حكم مركزي بحسب منحناه، كما وصفه ابن خلدون بمنهجه التركيبي:

أ ـ عندما تبلغ الدولة مرحلة الترف والدعة، فإنها تجد نفسها أمام اختلال بين المداخيل الجبائية وتصاعد نفقات حياة الرغد ونفقات العسكر والإدارة. ولإبطال هذا الاختلال، حتّى الاعلاءات اللاشرعية للضرائب لا تفيد شيئاً، ما دام أن تجاوزها لحدّ ما يؤدي حتماً إلى إثارة التمردات ضد النظام القائم أو على الأقل إلى تخلي الفلاحين عن أنشطتهم وخدماتهم[1].

ب ـ نظراً لتدهور مداخيل بيت المال من الجبايات، بسبب عصيان المكلفين وتطرفات القباضة المسلحة، فإن السلطان يرمي بكل ثقله في المضاربة التجارية، محولاً

---

(1) توجد في أعمال ابن خلدون مؤشرات لسيكولوجيا القبائل الخاضعة للجبايات. فعلاوة على النصوص المعروفة في المقدمة يمكن أن نقرأ في تاريخ العبر مقطعاً بليغاً على سبيل المثال: «وبنوا زروال من صنهاجة وبنو مغالة لا يحترفون بمعاش ويسمون صنهاجة العز لما افتضته منعة جبالهم. ويقولون لصنهاجة آزمور (....) صنهاجة الجز لما هم عليه من الذل والمغرم» (طبعة دار الفكر، بيروت، 1981، ج 6، ص 275).

الدولة إلى «سوق أعظم»، ثم يأخذ في استثمار الجمارك البحرية استثماراً أقصى، وذلك بإعطاء التجار الأجانب تسهيلات في المتاجرة والتنقل. غير أن هاتين المحاولتين للتخفيف من عجز الخزينة باحتكار التجارة تثيران حتماً انقباض عامة التجار والمواطنين وانسجامهم كذلك غضب الأوساط الدينية.

ج ـ وعيا منه بزيف هذه المخارج، يقوم الحكم المركزي بإصلاح أخير يظهر هو بدوره كتناقض أكبر من غيره، فنراه يقوم بالتخفيض من أعداد العساكر لمواجهة ارتفاع مصاريف الجيش الذي أصبح جنوده عبارة عن مرتزقة لا يشغل بالهم إلا بيع خدماتهم بأثمان يرتضونها. وهذا الحل بدوره بئيس باعتبار أنه يضعف القوة العسكرية ويعرض بالتالي الأمن الداخلي والخارجي للبلاد لأخطار حقيقية. وبتبنيه تعرض الدولة ضعفها بادياً للعيان[1].

وهكذا إذن تتضافر جهود الدول المجاورة والقبائل، المعادية وحتَّى المستسلمة، من أجل الاستفادة، كل واحدة لحسابها، من تدهور الدولة القائمة ثم القضاء عليها. وفي هذه الظروف العصية تعيش البلاد أزمة اقتصادية خانقة تتميز بعوامل ثلاثة: انخفاض ديمغرافي ناتج عن الحروب والكوارث الطبيعية (من قحط ووباء ومجاعات). / انتكاسة الزراعة والماشية، ناتجة عن التنظيم الإقطاعي للعقار الفلاحي وعن غزوات واستفزازات النظام الجبائي. / رجوع إلى البداوة وحياة الترحال نتيجةَ هجر أراضي الحرث والغرس.

بكلمة جامعة، يجوز أن نسجل أنه كلما فقدت الدولة مجال الجباية والانتاج دنت من عتبة تقلصها وبالتالي نهايتها وانقراضها. وإذا كان ينجم عن هذا العرض أن القبيلة الظافرة بالملك تؤول إلى لفظ أنفاسها الأخيرة فيه وتفقد وحدتها الدينامية في جهاز «السياسة العامة»، فلأنها بنيوياً بعيدة عن تمثيل مبدأ تماسك اجتماعي أو قوة توزيع اقتصادي وسياسي عادل.

* * *

(1) ضد النزعة «العساكرية» عند الطرطوشي صاحب سراج الملوك، يرى ابن خلدون أن نظام المصطنعين من الجند لا يمكن أن يكون أساس قيام دولة، وإنما هو علامة دخولها في طور الهدم والتلاشي.

إن مرور قبائل متجانسة التركيب في السلطة قد حكم على المجتمع المغاربي الوسيط بالركون إلى زمان تاريخي دائري مكرور، كان لابن خلدون فضل رصده وقائعياً ثم رفعه إلى صعيد الإدراك المفهومي والتعليل النظري، فجاز وضع الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ وإلحاق أهم عطاءاتها بهذا الحقل المعرفي المتقدم.





تجديد التاريخ الإسلامي: كيف ومن أين يبدأ

ابراهيم القادري بوتشيش

- وجهة نظر -

كيف نعيد كتابة تاريخنا العربي ـ الإسلامي ونساهم في إثرائه وتجديده؟ سؤال كثيراً ما تردد في المحافل الثقافية والمنتديات العلمية أو في المجلات المتخصصة[1] . لذلك نكاد نجزم بأنه سؤال ظل يعيد إنتاج نفسه باستمرار، ومن ثم لا ندعي فيه الابتكار أو إحراز قصب السبق. كما أنه يعد سؤالاً حضارياً بعيد الغور، يعكس الطموح في الانفلات من الموقف التقليدي وآفة السكونية والجمود النظري، للانطلاق نحو فضاء أرحب. ومنذ القرن 8هـ (14م) أثار ابن خلدون[2] الغبار حول هذه الإشكالية، فانتقد بشدة من سبقه من المؤرخين، واصفاً إياهم «بالتقليد والغفلة» لأنهم اقتصروا في كتاباتهم على ذكر أنساب الملوك وأبنائهم ونسائهم ونقوش خواتمهم، لذلك دعا لتجديد التاريخ العربي ـ الإسلامي من منطلق شمولي يأخذ بعين الاعتبار «الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار»[3] .

وفي الحقبة المعاصرة، لا تكاد الساحة التاريخية تخلو من صيحات تصب في نفس المنحى. مصداق ذلك ما كتبه ثلة من خيرة المؤرخين الذين عاركوا ميدان التاريخ من

---

(1) سبق أن ساهم كاتب هذه السطور في بعض المحافل الثقافية التي طرحت إشكالية إعادة كتابة التاريخ العربي من بينها المؤتمر الذي انعقد ببغداد في دجنبر1987 . ولكنه لاحظ أن جل هذه الملتقيات لم تقدم تصوراً تجديدياً لإعادة كتابة تاريخنا، ومن ثم ضرورة الاستمرار في طرح الإشكالية.

(2) المقدمة، طبعة بيروت1979 ص: 26 .

(3) المصدر نفسه، ص: 27 .

أمثال قسطنطين زريق،[1] ، وعبد الله العروي[2] ومحمود إسماعيل[3] وبرهان الدين دلو[4] ، وغيرهم ممن تنبو عن ذكرهم هذه الورقة.

لكن ما يشفع في إعادة طرح هذا السؤال من جديد، وبالتالي إعطائه مشروعيته في هذا المبحث، إنما يكمن في المستجدات ورياح التغيير التي لا يزال يفرزها التوسع الهائل في المعارف الإنسانية، وتقدمها - بسخاء - الثورة التكنولوجية بما فيها الحاسوب، فضلاً عن الثورة المنهجية وما نجم عنها من ثراء المادة المصدرية، مما يفرض ضرورة إعادة تصميم تاريخنا العربي، وتغيير هيكليته، وفتح أوراش جديدة في «معمله»، وتجريب مفاهيم وأدوات معرفية مستمدة من تجربة مدارسنا الإسلامية العقلانية، وكذا من بعض المدارس الأوروبية كمدرسة الحوليات، ناهيك عن إمكانية الاستفادة من سيولة مختلف العلوم وتلاقحها في الوقت الراهن، ومن ثم نكتسب مشروعية الاستمرار في طرح التساؤل عن كيفية تجديد التاريخ الإسلامي انطلاقاً من هذه الظرفية الجديدة.

لا يزمع الباحث إعادة ما اقترحه المفكر عبدالله العروي[5] في إطار رؤيته لتجديد التاريخ، بالارتكاز على ضرورة تحديث عقلية المجتمع التي تنجم حتماً عن تجديد وسائله التكنولوجية، رغم أهمية هذا الطرح الذي لا يتجادل فيه اثنان، لكننا نريد تقديم مقترحات ممكنة التحقيق، لا تتطلب ظرفاً زمنياً بعيد المدى. في الوقت نفسه، لا يزعم الباحث تقديم وصفة جاهزة بقدر ما يسعى إلى وضع الإصبع على ثلاث قضايا نعتقد أنها تشكل الأولوية التي يمكن أن تنطلق منها عملية التجديد، وهي قضايا مترابطة تكمل إحداهما الأخرى.

1 - «فك الحصار» عن تاريخ البسطاء والمستضعفين:

إن تجديد كتابة التاريخ العربي - الإسلامي انطلاقاً من رؤية رصينة، ومعايير

---

(1) انظر كتابه: نحن والتاريخ. بيروت 1974.

(2) العرب والفكر التاريخي، بيروت 1973، ص 83 وما بعدها.

(3) فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، القاهرة1988 ، (ط 1) ص 9 وما بعدها.

(4) مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي - الإسلامي، بيروت1985 .

(5) مجمل تاريخ المغرب، الرباط 1984، المعارف الجديدة، ص 20.

موضوعية صارمة تهدف إلى سبكه وصياغته صياغة جديدة، وترويضه المنظومة الشمولية، وتطهيره من مثالب الكتابات التقليدية المترهلة، **ودنس التخريجات** الاستعمارية الملغومة بالافتراءات والتشويهات، يستلزم كشف النقاب عن تاريخ «الجماهير الإسلامية» والحفر في تراثهم ومعتقداتهم وأنماط سلوكهم وأسلوب عيشهم.

ولا يخفى ما يعتور هذه الرؤية من صعوبات، ذلك أن الكتابة التاريخية العربية وقعت في خطأ يكاد يكون قاسماً مشتركاً بين جل المؤرخين، ويتجلى في تهميش أخبار البسطاء والمستضعفين. وحتى ابن خلدون الذي أشار في مقدمته إلى ضرورة توجيه العناية لمن أسماهم «بصانعي وسائل المعاش» لم يدخل دعوته تلك حيز التطبيق في تاريخه الضخم، وبذلك فإن معظم مؤرخينا أداروا ظهورهم للفئات الشعبية، فجعلوا التاريخ الإسلامي يمشي على رأسه بدلاً من قدميه... ورغم بعض الإشارات العفوية التي وردت في سياق أخبار مواجهة السلطة مع عامة المستضعفين، فإنما لا تتناسب مع الدور الكبير الذي لعبه هؤلاء، ومساهمتهم في إنتاج الخيرات المادية وتطوير المجتمع.

وللوقوف على أهمية هاته الإشكالية، نرى من المفيد إيراد نص للمؤرخ عبد الواحد المراكشي[1] يصف فيه الخليفة الموحدي عبد المؤمن بن علي الكومي بقوله:

«كان أبيض، ذا جسم تعلوه حمرة، شديد سواد الشعر، معتدل القامة، وضيء الوجه، جوهري الصوت، فصيح الألفاظ، جزل النطق...».

إن المتفحص في هذا النص يلاحظ بوضوح طريقة وصف هذا المؤرخ لوجه الخليفة الموحدي، ووقوفه على الجزئيات والقسمات الدقيقة من هيئته، في حين لا يذكر ولو كلمة واحدة عن المزارعين والصناع والرعاة وكل من يدخل في عداد البسطاء، بل يضرب عنهم ستاراً من الصمت والطمس، وتلك سنة سار عليها أغلبية المؤرخين؛ لذلك يخيل إلينا أن تجديد التاريخ العربي ـ الإسلامي يجب أن ينطلق من فك الحصار عن هؤلاء المنسيين والمهمشين. إلا أن هذه العملية تستلزم الكشف أولاً عن العوامل التي ساهمت في إقصائهم من دائرة التاريخ.

(1) المعجب في تلخيص أخبار المغرب. تحقيق العلمي وسعيد العريان، البيضاء1978، (ط 7)، ص 289.

لعل أول العوامل المفسرة لهذا التهميش يكمن في أن المؤرخين القدامى كتبوا مصنفاتهم انطلاقاً من ثنائية الحاكم والمحكوم، والتوتر الدائم الذي طبع علاقة الجانبين. وبما أن المؤرخين انحازوا ـ تحت مفعول التأثير الطبقي ـ نحو الطرف السائد، فإنهم تبنوا موقفه المعادي للجانب المسود أي البسطاء، فصنفوهم في حالة تمردهم أو ثوراتهم في عداد «المارقين» و«العصاة» و«موقدي الفتنة» و«الخارجين عن السنة والجماعة»[1]. وفي حالة إخضاعهم، تزيد نظرة المؤرخين نحوهم احتقاراً وازدراءً، فيستنزلون عليهم اللعنات، ويصنفونهم في عداد «السفلة» و«الغوغاء». وبانتفاء وزنهم بعد رضوخهم لقوة السلطة وبطشها، يوضعون على هامش التاريخ، فلا يفوزون سوى ببعض السطور التي هي في معظمها قدح وذم وتشويه[2].

المسألة الثانية التي يمكن من خلالها تفسير تهميش البسطاء والمستضعفين تكمن في الدور الذي لعبته الإيديولوجيا المهيمنة للدولة التي شهد عصرها التدوين التاريخي. لقد حاول العباسيون أن ينسوا سياسة التعايش السلمي بين الجماعات المتصارعة ونقصد بها الفرق الإسلامية، وذلك بإدماجها تدريجياً في حضيرة الدولة ومساهمتها في استغلال الثروة والنفوذ. فالمؤرخ الرسمي كان يحرص كل الحرص على تماسك وحدة الأمة من أجل تغطية التناقضات، لذلك نجده يتخذ معياراً لقبول أقوال الرواة، وهو عدم الغلو في الآراء والأحكام، فيعتمد على «رجال الاعتدال» الذين لا يسبون ولا يلعنون، ولا يفسقون ولا يكفرون، أي الذين ليست لهم مواقف سياسية مضادة للسلطة العباسية الحاكمة[3]. أما الرجال الآخرون من المغضوب عليهم ـ وضمنهم البسطاء ـ فقد تم طمس آثارهم.

---

(1) يلاحظ أن المؤرخ ابن حيان أكثر المؤرخين استعمالاً لعبارات الشتم واحتقار الثورات الاجتماعية كما هو الشأن بالنسبة لموقفه من ثورة عمر بن حفصون حيث وصف هذا الأخير بعميد الكافرين ورأس الغواية وغير ذلك من عبارات الذم. انظر: المقتبس من أبناء أهل الأندلس القطعة الخاصة بعهد عبد الرحمن الناصر. نشر: كورنيطي، شالميطا وصبح. مدريد 1980، ص 50، 94، 147.

(2) لاحظ ذلك مثلاً عند ابن حيان الذي وصف ابن القط (بالخبيث المرائي) رغم ما تحمله حركة ابن القط من دعوة للجهاد ضد نصارى شمال الأندلس، انظر ابن حيان: المقتبس، القطعة الخاصة بالأمير عبد الله، تحقيق أنطونيا، ص 134.

(3) العروي: م. س، ص 88.

هذا الاعتدال يؤدي بكيفية آلية إلى ارتداد نحو الإيديولوجيا الغيبية التي ترى في التاريخ تحقيقاً لمشيئة قوى غير إنسانية، ومن ثم استبعاد العقلانية وإقصاء دور البشر وهم السواد الأعظم من المستضعفين في صنع التاريخ[1] .

ولما كان المؤرخون واعين بخطئهم، فإنهم كانوا يحملون تبعاته إلى من نقلوا عنهم رواياتهم. وقد نهج ابن خلدون[2] طريقة ذكية في تبرير صحة خبر نقله حين استعمل مراراً عبارة «والله أعلم»، بينما صرح الطبري[3] بجلاء عن هذه الآفة بقوله:

«وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره مما شرطت أني راسمه فيه إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها».

عامل آخر يمكن من خلاله تفسير تهميش فئة البسطاء والمستضعفين، هو ما يمكن تسميته «بمؤامرة الصمت» التي نهجها مؤرخو المعارضة. ولا غرو فإن المصنفات أو النصوص التي خلفها الخوارج والشيعة أو المعتزلة أو المرجئة لاذت بالصمت تجاه قضايا المستضعفين. وللأمر ما يبرره، ذلك أن جل الأحزاب رغم معارضتها للسلطة القائمة، فإنها وضعت مبدأ وحدة الأمة الإسلامية فوق كل اعتبار. ومن يتأمل الانتاجات المتبقية، لا يجد فرقاً من حيث المنهج بين مؤرخ سني وعلوي أو بين معتزلي أو أشعري أو بين خوارجي وشيعي[4] حيث تعمد هؤلاء غض الطرف عن أخبار العامة واكتفوا بالدفاع عن وجهات نظرهم الكلامية «البوليميكية» دون أن يتمكنوا من الانفلات من هذا الهاجس العقدي الذي رغم اختلافه بين مختلف التيارات والمشارب، فإنه كان يجعل من وحدة الأمة منظومة مرجعية أساسية، ومن ثم فإن سرد أخبار الثورات والتوترات الاجتماعية لفئات المستضعفين لم تكن تخدم تلك المرجعية.

يضاف إلى هذه العوامل كلها عامل لا يقل أهمية عما سبقه، ويتجلى في هيمنة

---

(1) وجيه كوثراني: بعض خصائص الكتابة التاريخية عند العرب، مجلة الفكر العربي، عدد 2، أغسطس 1978، ص 59.

(2) يلاحظ ذلك في جل رواياته: انظر على سبيل المثال المقدمة، ص 109، 215، 236، وأحياناً يستعمل عبارة والله الحكيم الخبير، ص 107 .

(3) انظر مقدمة كتابه: تاريخ الأمم والملوك، بيروت (دون تاريخ)، ج 1.

(4) وجيه كوثراني: المصدر والصفحة السابقين.

الرؤية البطولية في مخيال المؤرخين المسلمين. وحسبنا أن هؤلاء ظلوا يعتقدون بأن البطل أو الزعيم الملهم هو المحرك الأساسي للتاريخ، أما الدينامية الجماعية فظلت في مركز ثانوي، لذلك عولوا على التفسير الفردي البطولي لوقائع تاريخ الإسلام، فلم تكن كتاباتهم سوى سجل منقبي للخلفاء والشخصيات السياسية الهامة[1]. فالخليفة عند المؤرخ السني هو «ظل الله في الأرض» القادر على صنع التاريخ و«الإمام» عند المؤرخ الشيعي هو «الذات المعصومة من الخطأ» وبإمكانه ـ دون غيره ـ قيادة الإنسانية إلى النور بعد أن هوت[2]. أما المستضعفون الذين لم يصلوا إلى هذه المكانة، فلا موقع لهم في التاريخ.

ومما زاد في تهميش تاريخ البسطاء، كونهم لم يخلفوا آثاراً يستعين بها الباحث اليوم لفهم أفكارهم وآرائهم. وحتى في حالة ما إذا كانوا قد تركوا بعض الكتابات، فإن السلطة السائدة استأسدت في طمسها، مما يزيد الأمر تعقيداً وضبابية.

من حصاد التحليل السابق، يتضح أن ثمة عوامل متعددة ومتشابكة تفسر هامشية فئة البسطاء والمستضعفين، وأن هذا التهميش يعتبر ثغرة خطيرة في الكتابة التاريخية الإسلامية، ولا شك أن عملية تجديد هذه الكتابة يجب أن تنطلق من فك الحصار عن تلك الفئة، فما هي الوسائل والسبل لتحقيق هذه القفزة وترميم تلك الثغرات؟ إن الجواب على ذلك يكمن في المقترحين المتبقيين من المقترحات الثلاث التي قدمنا واحدة منها، ونحاول الآن معالجة الثاني.

2 ـ توسيع مجال الوثيقة والمصدر والحفر في التراث المخطوط

إن كتابة تاريخ البسطاء وبالتالي تجديد التاريخ الإسلامي يكمن في توسيع مجال الوثيقة والمصدر المعتمدين. فبعد تداخل العلوم وتلاحقها، أصبح التاريخ يتغذى من مختلف الروافد: أنتروبولوجيا سوسيولوجيا، علم فلك، علم النفس، اللسانيات، علم الأساطير، إلى غير ذلك من المناحي المعرفية الهائلة التي صارت تطعم على

---

(1) هذا ما نلاحظه في كتب التاريخ الإسلامي التي ألفت خصيصاً للخلفاء كأخبار الراضي بالله والمتقي لله للصولي (ت335 هـ) وكتاب الوزراء والكتّاب للجهشياري (ت 331هـ) وكتاب الإشارة إلى من نال الوزارة لابن الصيرفي (ت 550 هـ)...

(2) العروي: م.س. ص 94.

التاريخ، مما يجعل مجال الوثيقة أرحب وأشمل من مجال التوثيق الذي يتميز بالطابع الرسمي السياسي. فكل ما هو مكتوب أو شفوي مما يدخل في الذاكرة الشعبية، بل حتى ما هو مجازي يدخل حتماً في دائرة الوثائق. فالتقوى والزجل والفولوكلور والنكتة والأحاجي والأحلام والرسم البياني للأسعار وشهادة الاحتياج أو رسم بسيط رسمته يد طفل أو صورة كاريكاتورية، كل ذلك يدخل في عداد الوثائق التي تحدد مجال اهتمامات المؤرخ، فتكون مدخلاً لتجديد الكتابة التاريخية وتوسيع آفاقها.

أما بخصوص المصادر، فإن تداخل العلوم ـ كما سبق الذكر ـ يجعل التاريخ يعيش على الحد الواصل مع مختلف التخصصات الأخرى لدرجة أن المؤرخ يصبح ملزماً لا بالتمرس في دائرة اختصاصه فحسب، بل في مختلف العلوم الأخرى ومن ثم تصبح الجغرافيا والأدب والطبيعيات والانتروبولوجيا وغيرها من العلوم تدخل في دائرة اهتماماته، وهذه قاعدة نجد لها عدة نماذج في تراثنا التاريخي. وحسبنا أن فطاحلة مؤرخينا كانوا من ذوي الاختصاصات المتعددة التي تشمل أحياناً حتى علم الموسيقى. ومن يطلع على كتب التراجم يتأكد مما نذهب إليه.

إن هذه العلوم التي تجد مكانها الطبيعي داخل دائرة التاريخ، تفرض على المؤرخ الأستناد على ما تختزنه من مصادر ثرية، ومن ثم تتجه به نحو «التاريخ الكلي»، ويصبح ـ على حد تعبير رواد مدرسة الحوليات ـ كصياد يمخر البحر مجيئة وذهاباً لالتقاط كل ما تختزنه الحقبة التي يدرسها من أثر[1] .

وللدلالة على أهمية هذا المنحى، نسوق مثالاً هاماً عن كيفية استغلال الباحث في التاريخ نصوصاً من مصادر أخرى كانت تعتبر في النسق التقليدي من الكتب «الصفراء» التي لا فائدة ترجى منها. إنها كتب المناقب والكرامات الصوفية. فالكرامة الصوفية ليست مجالاً وثيق الصلة بسلوكات ميثية غيبية، بقدر ما هي عطاء صادق لأرضية تاريخية وإفراز لواقع معين، ومن ثم يمكن استغلالها بتسليط المنهج السيميائي لاستخراج الدلالة الرمزية التي تحملها الكرامات الصوفية، وهي عملية تكشف عن كثير من الحقائق التاريخية الجديدة، ويمكن استثمارها في إغناء المادة التاريخية[2] .

---

(1) الخالدي: بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه. بيروت1982 ، دار الطليعة، ص 62 .

(2) قمنا بدراسة في هذا الصدد تحت عنوان: الخطاب الاجتماعي في الكرامة الصوفية بالمغرب خلال عصري =

وبالمثل يمكن الإشارة كذلك في هذا السياق إلى كتب الوثائق والعقود التي لا تزال للأسف مغيبة في الدراسات الأكاديمية، فهي تتضمن وثائق هامة تمكن من كشف النقاب عن بعض المؤسسات الاجتماعية والفئات المهمشة، وتنير الجوانب المطموسة من حياتهم اليومية وموقعهم في الانتاج وداخل الكيان الاجتماعي. ونسوق كنموذج لذلك كتاب «المقصد المحمود في تلخيص الوثائق والعقود «لمؤلفه أبي القاسم الجزيري. فهذا الكتاب الذي لا يزال مخطوطاً[1] يعتبر مرجعاً لا محيد عنه لتوثيق تاريخ البسطاء. كما أنه يعد حجة في تاريخ التسامح بين الإسلام والنصرانية من خلال بعض الوثائق المنبثة فيه.

كما لا يمكن إغفال كتب النوازل الفقهية ودورها في إثراء المادة التاريخية وتنوعها، وبالتالي تمكننا من تجديد التاريخ والإطلالة عليه من نوافذ جديدة. وقد بدأ اهتمام الباحثين في المغرب العربي خصوصاً بهذا النوع من المصادر[2]، ولكنه لم يصل بعد إلى الحد المطلوب، ناهيك عما يسببه استعمال النوازل عادة من تعثرات منهجية تتعلق بتوطين النازلة وتحديد إطارها الزماني، وصعوبة لغتها الفقهية.

وبدورها، تميط كتب الحسبة والأمثال العامية اللثام عن كثير من القضايا المغيبة، إذ تعد هذه الأخيرة وعاء لتجارب الناس ومعاناتهم ونظرتهم ومواقفهم تجاه الطبيعة والمجتمع. كما تعتبر انعكاساً أمنياً للواقع الذي عايشوه. والقول ذاته ينسحب على

= المرابطين والموحدين: مساهمة في دراسة الفكر الاجتماعي للبلدان المتوسطية. نشر ضمن كتاب جوانب من التاريخ الاجتماعي للبلدان المتوسطة خلال العصر الوسيط. طبعة فضالة ـ المحمدية1991 ، ص 97 - 114.

(1) توجد نسختان من هذا المخطوط في الخزانة الحسنية بالرباط تحت رقمي 5221 و 12661 . كما توجد نسخة منه في مدريد بمعهد Michel Acin تحت رقم 38 . ويمكن أن نذكر أيضاً كتاباً آخر من هذا الصنف لا يزال مخطوطاً بالخزانة العامة بالرباط ـ قسم الوثائق والأرشيفات وعنوانه: التقييد الأبي في علم الوثائق تحت رقم د 756.

(2) نذكر من بين المؤرخين التونسيين الذين استغلوا كتب النوازل الفقهية في دراساتهم التاريخية الأستاذ محمد حسن في كتابه الأرياف والقبائل المغربية في العصر الوسيط. تونس1986 دار الرياح الأربع للنشر. ومن المغرب الدكتور محمد مزين في أطروحته عن «فاس وباديتها» منشورات كلية الآداب بالرباط كما أن كاتب هذه السطور استغل النوازل المرابطية في أطروحته عن «الحياة الاجتماعية في عصر المرابطين» التي طبع الجزء الثالث منها حديثاً بدار الطليعة ببروت.

كتب الجغرافيا والرحلات وكتب التراجم والمشيخات والأنساب والدواوين الشعرية، بل وحتى كتب فن صناعة الطبيخ والفلاحة والنوادر، والمصنفات الفلسفية وكتب الطب، فجل هاته المظان تمكن من صياغة نظرة جديدة منبثقة من واقع تاريخنا الإسلامي باكتشاف مواضيع جديدة، وإثراء مادته، وبالتالي المساهمة في الكشف عن مضامينه الجديدة.

غير أن استغلال هذه الأنواع من المصادر يظل رهيناً بمدى تقدم الباحثين في الحفر داخل التراث المخطوط وتحقيقه تحقيقاً علمياً. فالخزانات في العالم الإسلامي تفيض بالمخطوطات النفسية، ولكن مع ذلك، وبتأمل فهارسها، يتبين أنه لم يحقق منها إلا النزر اليسير[1] . وأعتقد أن نشر تلك المخطوطات قمين بإعطاء تاريخنا الإسلامي آفاقاً جديدة، ومن ثم نرى أن التذرع بالقول بقلة المادة التاريخية بالنسبة للمجتمعات الإسلامية الوسيطية يعد من لغط الكلام.

3 ـ توجيه الاهتمام إلى التاريخ الاقتصادي ـ الاجتماعي وتاريخ الذهنيات.

إن تجديد كتابة التاريخ العربي ـ الإسلامي الذي يبدأ بالاهتمام بتاريخ البسطاء والمستضعفين عبر توسيع مجال الوثيقة والمصدر لا بد أن يتجه كذلك إلى الاهتمام بالتاريخ الاقتصادي ـ الاجتماعي وتاريخ الذهنيات، وهو ما يشكل الأساس الثالث من نظرتنا المتواضعة لتجديد تاريخنا الإسلامي.

لا جدال في أن جهود المؤرخين الغربيين انصبت وهي بصدد إعداد مدارسها التاريخية على قراءة جادة لتاريخهم الاقتصادي. وقد توجت هذه الأعمال بإصدار إنتاجات في غاية الأهمية. مصداق ذلك ما كتبه «فرناندو بروديل» F. Braudel في المجلة الاقتصادية تحت عنوان: «نحو تاريخ اقتصادي» و«ريدليغ» Redlich في مؤلفه «إمكانيات وصعوبات في التاريخ الاقتصادي» و«هاكر» Haker عبر مصنفه «الثورة الجديدة في التاريخ الاقتصادي» والقائمة تطول. ولعل القاسم المشترك بين جل هذه الدراسات يكمن في النتيجة التي أفرزتها والتي لخصها D. Ralph في الكلمات

(1) يمكن ملاحظة ذلك من خلال فهارس الخزانة الحسنية بالرباط التي بلغت فهرستها 6 مجلدات لم يحقق منها إلا ما يعد على رؤوس الأصابع وهو نفس ما لاحظناه بالنسبة لبعض دور الكتب في البلدان العربية التي قدر لنا زيارتها.

التالية: «إن علم الاقتصاد هو الوحيد بين العلوم الاجتماعية الذي استطاع أن يقدم حتى الآن مساهمة جدية للتاريخ»[1] .

والحكم نفسه ينسحب على التاريخ الاجتماعي الذي سار بكيفية موازية للتاريخ الاقتصادي. وقد برزت مدرسة الحوليات في هذا الميدان كافة المدارس. حسبنا دليلاً على ذلك التآليف الغزيرة التي ظهرت حيث كتب «مارك بلوخ» M. Bloch كتابه القيم عن المجتمع الاقطاعي[2] . كما ألف «هرس» Hers كتابه Le Clan Familial au Moyen Age، إلى غير ذلك من الكتب الهامة[3] .

مثل هذه الاستشهادات لا تعني البتة تمحوراً حول المركزية الأوروبية أو انسحاقاً للذات الإسلامية أو «انبهاراً» بسلعة الآخر. فالتاريخ الأوروبي نفسه ظل حتى مطلع القرن 19م أسير الرؤية السياسية المعزولة عن الواقع الاقتصادي ـ الاجتماعي. ولم يتمكن من فك عقاله إلا مع ظهور مدرسة المادية التاريخية ثم مدرسة الحوليات سنة 1929 . عكس ذلك نجد في تراثنا الإسلامي ما يحفزنا على اقتحام هذا الميدان دون عقدة تجاه الغرب بحيث يمكن تلمس أصالة التاريخ الاقتصادي ـ الاجتماعي في بعض ما دونه المؤرخ الفذ ابن خلدون في مصنفه الناجع «المقدمة» التي تضمنت فصولاً رائعة عن المجتمع والاقتصاد[4] .

وتقوم الشهادات الأوروبية نفسها حجة على ما نزعم من تأثير خلدوني في مجال التاريخ الاقتصادي وعلاقة التاريخ بالاقتصاد. وفي هذا الصدد كتب مكسيم غوركي إلى المفكر الروسي أنوتشين رسالة مؤرخة بـ 21 أيلول سنة 1912 يقول فيها:

«إنك تنبئنا بأن ابن خلدون في القرن 14 كان أول من أظهر دور العوامل الاقتصادية وعلاقات الانتاج. إن هذا النبأ قد أحدث وقع خبر مثير واهتم به صديق

(1) باركلو: الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية، بيروت 1984.

(2) BLOCH: La société féodal. Paris 1949, (2éme éd), 2 v.

(3) يراجع في هذا الشأن: VERLINDEN: L'Esclavage dans L'Europe Medievale 1955, Bruge.

(4) عن ربطه الاقتصاد بالمجتمع، انظر على سبيل المثال الفصل الذي يحمل عنوان: «فصل في أن الفلاحة معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو»: المقدمة، ص 329 .

الطرفين (يعني لينين) اهتماماً خاصاً»[1] .

ولا يمكن حصر ضرورة البحث في التاريخ الاقتصادي لما لهذا الأخير من أثر في تطوير البحث التاريخي وتجديده فحسب، بل إن مثل هذه الممارسة تهدف أيضاً إلى تأكيد الهوية التي ظل المثقف العربي مدفوعاً إليها تحت ضغط التخلف وبريق الأمل في الانعتاق.

ولحسن الحظ فإن الاهتمام بالتاريخ الاقتصادي بدأ في الآونة الأخيرة يلقى ترحيباً واسعاً في أوساط المؤرخين العرب. ولا غرو فقد توصل عبد العزيز الدوري إلى الخلاصة التالية:

«إن فهم خبرات الأمة وتتبع سيرورتها التاريخية ضرورة أولية لوعي الحاضر وبداية لازمة للانطلاق إلى المستقبل. والتاريخ الاقتصادي لأمة ما يمثل جانباً حيوياً من خبرتها التاريخية وأساساً لفهم الكثير من آثارها»[2] .

لكن على الرغم من هذا الإحساس بأهمية التاريخ الاقتصادي ـ الاجتماعي، لا تزال عملية البحث فيه تسير بخطى محتشمة، إذ أن هيمنة التاريخ السياسي لا يزال يشكل نصيب الأسد في الدراسات التاريخية[3] .

وبنفس الأهمية والتأكيد، نرى إن إقلاع التاريخ الإسلامي وانطلاقته مرتبط كذلك بالاهتمام بتاريخ الذهنيات، وهو حقل يعتبر جديداً في الدراسات التاريخية المعاصرة والأوروبية منها على الخصوص، ولكنه ليس كذلك بالنسبة لتراثنا الإسلامي، إذ سبق الرواد أن كتبوا في بعض مظاهر العقلية المجتمعية فتناولوا العادات والأطعمة[4] .

---

(1) عن كتاب لينين وغوركي الوارد في: رسائل وذكريات ووثائق. انظر: طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي الوسيط، طبعة دار دمشق، (ط 2)، (دون تاريخ)، ص 396.

(2) مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي. بيروت 1978، ص 5.

(3) الحبيب الجنحاني: دراسات مغربية في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي، بيروت 1980، ص5 - 6 .
ويقول بخصوص هذا الموضوع: «إن الدراسات الاقتصادية والاجتماعية للتاريخ الإسلامي ما تزال قليلة في الأقطار العربية».

(4) انظر على سبيل المثال: كتاب الطبيخ في المغرب والأندلس لمؤلف غير معروف عاش في العصر الموحدي =

والزواج[1] ، ومن أطرف ما يوجد في هذا السياق كتاب حول الحمقى والمغفلين[2] .

ومن نافلة القول إن تاريخ الذهنيات والمعتقدات الشعبية يعد وليد النظام العام والنسيج الثقافي السائد داخل المجتمع. لكن الملاحظ أن معظم دراساتنا التاريخية لا تعير اهتماماً كبيراً لهذه القاعدة، بل لا تزال في معظمها أسيرة الرؤية التقليدية التي لا تقيم وزناً للثقافة الشعبية. فمثل هذه الظواهر اعتبرت سلفاً من اختصاصات السوسولوجيين والانثروبولوجيين، بينما هي في الواقع كذلك إفراز لظرفية تاريخية تجعل منها حقلاً هاماً من حقول البحث التاريخي، وأداة تسعى بامتياز إلى فهم نفسية المجتمع الإسلامي وتدبر أحواله، وإدراك بعض ميكانيزمات تخلفه.

كما لا يختلف اثنان في أن دراسة هذه القضايا الذهنية مثل الزواج والأسرة والتربية والأطعمة والأزياء، وتقاليد الموت والدفن والمواسم والاحتفالات وغيرها، تؤدي إلى سد الثغرات التي يعاني منها التاريخ الإسلامي، ونحت أسئلة جديدة لإنجاز دراسات مستقبلية. أما الاكتفاء بالتاريخ السياسي فهو «الجرثومة» التي تعيق أي تجديد تاريخي[3] .

انطلاقاً من هذه الأسس الثلاث التي ركزنا عليها، والتي تهم فئة البسطاء والمستضعفين في المجتمع الإسلامي، ودارسة عقليتها وتوسيع دائرة المصادر والوثائق التي تؤرخ لها، يمكن السير بخطوات أخرى نحو تجديد التاريخ الإسلامي. إلا أننا بإعطاء الأولوية لهذه الأسس لا يعني أننا نقلل من أهمية الأسس الأخرى. وحتى نفي بحق تلك الأسس، نرى من المفيد أن نتناولها ولو في نوع من العجالة.

فمن بين القضايا التي يمكن التعويل عليها في أفق التجديد، ضرورة تحرير تاريخنا الإسلامي وتطهيره من الافتراءات والتشويهات المخلة التي لحقته، خاصة تلك

= نشره ميراندا في مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد 1965 .

(1) انظر كتاب ابن عرضون: مقنع المحتاج في آداب الزواج، مخطوط الخزانة الحسنية رقم 449 . وقد توفي المؤلف سنة992 هـ. وتم تحقيق الكتاب.

(2) ابن الجوزي: أخبار الحمقى والمغفلين، طبعة مكتب الغزالي (د. ت).

(3) هذا لا يعني أننا نقف ضد التاريخ السياسي، فهو أساسي لفهم حركية المجتمعات، ولكن يجب أن يكون مقروناً بالجوانب الأخرى التي ندافع عنها.

التي صدرت من الأقلام الأجنبية.

صحيح أنه لا يمكن إنكار الجهود الضخمة التي قدمتها المدرسة الاستشراقية للتاريخ العربي ـ الإسلامي. لكن هاته الأخيرة لم تكن تهدف دائماً إلى تحقيق أهداف علمية نبيلة بقدر ما كانت تسعى لخدمة أغراض سياسية مخطط لها سلفاً. ولا غرو فإن الاستشراق ارتبط ـ إلا بعضه ـ بحركة الاستعمار الأوروبي بغية تسهيل مأموريته، وذلك عن طريق طمس هوية العرب من خلال التشكيك في عقيدتهم. ولنا في هذا الصدد فيض من الأمثلة نقتصر على ذكر واحدة منها. فالمستشرق مونتغمر وات M. WATT يرى أن مفهوم الجهاد في الإسلام مفهوم مضلل، وأنه لم يكن إلا تطويراً للغزوات العربية التي كانت سائدة في الجاهلية! . . .[1] .

ونعتقد كذلك أن مهمة تجديد التاريخ الإسلامي تتطلب الحفر في الجوانب التي سكتت عنها المصادر التاريخية لأن تاريخنا ظل تاريخاً فوقياً، ومن ثم وجب البحث عن ميكانيزماته الحقيقية. يجب البحث في تاريخ البوادي لأن معظم تاريخنا تاريخ حواضر، وكذلك في تاريخ المعارضة وقوى الظل والتوترات الاجتماعية، والقفز على «الممنوعات» للنبش في تاريخ الحب والجنس، تاريخ الإلحاد، التنصر الخ. . . وذلك حتى تكون لدينا نظرة مكتملة ومحترمة لإعادة ترتيب أوراق تاريخنا، وبالتالي العمل على إثرائه وإعطائه أصالته، وإزاحة الستار عما يلفه من غموض.

وبالمثل، فإن المنهج المؤمل في إطار بعث التاريخ الإسلامي، هو المنهج الذي يقوم على أساس عقلاني، يبتعد ـ في طلاق نهائي ـ عن الفكر الخرافي الغيبي، وأن يتجنب تحليل الأحداث بعيداً عن تاريخانيتها وسياقها العام، ويربطها بالقوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي. وبمعنى آخر، فإن المنهج المعمول عليه يجب أن يقوم على مبدأ الإيمان بأن العقل الإنساني يستطيع إدارك الواقع، وأن الكون خاضع لنظام ثابت، وأن هذا النظام مطابق لمبادىء العقل[2] ، ومن ثم يجب أن يرتكز التجديد على النقد والتبصر وإعمال الفكر والروية بعيداً عن نزعات العاطفة العمياء التي تجعل «كل

(1) مونتغمروات: الفكر السياسي الإسلامي: المفاهيم الأساسية. ترجمة صبحي حديدي. بيروت 1981، ص 29 .

(2) برهان الدين دلو: م.س. ص 10.

ما ليس بحسن حسناً». فلا بد ونحن ندرس التاريخ الإسلامي ـ كما أكد المرحوم الشيخ الخضري[1] ـ أن نجعل أمام أعيننا أننا ندرس تاريخ أمم إن كانت قد أخطأت في بعض تصرفاتها، فليس علينا من تبعة ذلك الخطأ شيء، وليس لنا إلا أن نعرفه ونستفيد منه، وإن كانت أصابت المحجة فإن ذلك لا ينفعنا إذا لم تكن لنا مثل أعمالهم».

ويخيل إلينا كذلك أن تجديد التاريخ الإسلامي مرتبط بإنشاء «فرق بحث» تتكفل كل فرقة بورش من الأوراش داخل هذا المعمل الكبير الذي هو التاريخ، على أن يتم التنسيق بين مختلف الفرق عبر إقامة ندوات ومؤتمرات للقاء والحوار وإنشاء مجلات متخصصة تبرز أهم النتائج المتوصل إليها. ويمكن أن يعزز هذا المشروع بإنشاء معاهد للحفريات والآثار ومعاهد لتعلم اللهجات المحلية كما سبق أن اقترح الدكتور العروي على صعيد التاريخ المغربي[2].

ونعتقد كذلك أن تحديث طرق البحث التاريخي وإصلاح مقررات الجامعات يعد شرطاً ضرورياً لكل تجديد تاريخي. فالتجديد لا يتأتى إلا بإعداد المواطن العربي إعداداً علمياً يقوم على أساس مناهج تربوية سليمة، يراعى فيها إدخال الوسائل التكنولوجية الحديثة، لأن دراسة التاريخ دون حاسوب وآلات تصوير وأشرطة فيديو وآلات سمعية ـ بصرية وقاعات للمختبرات يصبح عملية متخلفة وغير مجدية، ولا تؤدي سوى إلى عقم الكتابة التاريخية. لذلك يتراءى لنا أن تجديد التاريخ الإسلامي رهين بإنجاب مؤرخ عربي ناضج وقادر على التكيف مع مستجدات العصر واستغلال ما يوفره العلم المعاصر من مكاسب وإنجازات تكنولوجية.

يضاف إلى ذلك ضرورة إعادة النظر في تحقيب تاريخنا الإسلامي الذي لا يزال مرتبطاً بالتحقيب الكلاسيكي الأوروبي (قديم، وسيط، حديث ومعاصر)، وهو تحقيب يعمل على تغييب حدث ظهور الإسلام الذي يعد جزءًا من هويتنا الحضارية. ومعلوم أن المستشرقين حاولوا فرض هذا التحقيب العقيم للتاريخ العربي عن طريق

(1) انظر مقدمة كتابه: محاضرات حول تاريخ الأمم الإسلامية. القاهرة1926 .

(2) انظر مقدمة كتابه: مجمل تاريخ المغرب، ص 20. وقد عثرت أثناء ترددي على المكتبة الوطنية بمدريد على مخطوطات مكتوبة باللهجة البربرية السوسية.

ربطه بعجلة التاريخ الأوروبي لفصل حاضر العالم الإسلامي عن ماضيه، فجعلوا قيام الخلافة العثمانية نهاية للتاريخ الإسلامي الوسيط، وجعلوا من استيلاء العثمانيين على القسطنطينية بداية العصور الحديثة[1] .

والواقع أنه حركة بعث التاريخ الإسلامي تستلزم إعادة النظر في هذه الفوضى التي تكتنف عملية تحقيبه بما يتلاءم معه. كما أن التاريخ بالسنين الهجرية ضرورة أساسية كذلك لتثبيت هويتنا الحضارية[2] .

إلا أن هذه الأسس التي تسعى إلى تجديد تاريخنا الإسلامي لا تكتمل ـ في نظرنا ـ دون توفير شروط البحث العلمي للمؤرخ العربي من إمكانات مادية تسمح له بإنجاز مشروعاته، وكذلك احترام حريته في التعبير. فبدون هذين الشرطين، لن يتهيأ ذهن المؤرخ للإبداع والممارسة العلمية، ويصبح تاريخنا تاريخاً عقيماً معلقاً في الهواء. . .

(1) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي. ج 1 البيضاء 1980، ص 14 .

(2) يلاحظ في العديد من الجامعات العربية أنه بمجرد ما تنتقل من التاريخ الإسلامي «الوسيط» إلى التاريخ الحديث حتى يبدأ الدارسون في استعمال التاريخ الميلادي. وهكذا تروج فكرة تاريخ القرن 16، أو القرن 19 أو تاريخ القرن20 إلخ. . .



طوران وقحطان
(دراسة في القوميّة والشرعية السياسية)

محمد حافظ يعقوب

«الشعب تعوزه الحضارة»
ضياء غوك ألب
[من مقال بعنوان نحو الشعب (1923)]

- I -

تقديم: الوضوح الهش

1 ـ ينطلق هذا البحث من فرضية مركزية قوامها وجود علاقة ايجابية بين ولادة الفكرتين القوميتين العروبية والتركمانية[1] ، وأن ايجابية هذه العلاقة تقترح البحث في

---

(1) سنستخدم تعبير تركي كصفة غرضها الإشارة إلى ما يتعلق بتركيا الحالية: جمهورية، دولة، سياسة تركية.. إلخ (Turkish; Turc)؛ أما تركماني فكصفة تشير إلى «العنصر» (أو الإيمان بالعنصر) الذي يتحدر من أصول «تركية». وبحسب هذا المفهوم، يتجاوز العنصر التركماني Turkic، سكان تركيا الحالية، ليشمل جميع أولئك الذين يعتبرون أنفسهم، أو ينظر إليهم من قبل غيرهم، على أنهم من أصل لغوي أو عرقي واحد. هكذا سنستخدم تعبير تركماني للإشارة كذلك إلى الفكرة القومية (Turkist, Turkism) التي يدعو مشروعها السياسي إلى توحيد العنصر التركماني جميعه في دولة واحدة. وهو تعبير اقتضته الحاجة، كما لا يخفى، إلى الخروج من دائرة العموميات إلى التحديد والتعيين المفهومي. وهو مصطلح يعرفه الكتّاب العرب المسلمون التقليديون، وكانوا يستخدمونه في معرض التمييز الذي كانوا يجرونه بين ترك وتركمان إلخ (انظر ابن خلدون مثلاً). هذا يعني أن لدينا أربعة مصطلحات سنستخدمها في النص هي: تركي، تركماني، ترك (وأتراك) وتركمان.
أما مصطلح العروبية فللإشارة إلى فكرة العروبة أي إلى الايديولوجيا القومية Arabism تمييزاً لها عن صفة العربي. هكذا سيصبح لدينا بهذا الخصوص ثلاثة مصطلحات هي العروبة: Arabité وتقابل التحدر أو=

ثنايا الفكرتين، تحليلهما وتفكيك عناصرهما ووضعهما في دائرة الضوء؛ وذلك بغرض فهم البطانة الداخلية أو النواة الصلبة في كل منهما. لكن فرضية البحث هي في عصب منطوقها الداخلي متفرعة عن إشكالية ترتبط بالبحث في الشرعيات السياسية وتجلياتها وتعبيراتها، وفي الحقيقة بالبحث في المشكلات التي تتعلق بالدولة العربية، من جهة، وفي المعضلات التي تمس العمل السياسي اليوم، بآفاقه وبحدوده وخصوصاً بالممارسات العملية والأفكار النظرية التي تعبر عنه، من جهة ثانية. ولا نشك لحظة واحدة في أن القارىء يدرك أن طموح البحث يظل دائماً هو طرح الأسئلة وتوليدها، والسعي إلى الكشف عن الاخفاقات والاختناقات والانهيارات ووضع اليد عليها، أكثر مما هو البحث عن الإجابات أو بالأصح الصياغات الصلدة التي ربما كانت لا تحمل سوى الوهم الجميل بامتلاك الحقيقة وباكتشاف خباياها. تنصب الأسئلة في تقديرنا على البداهات، أي على ما يبدو واضحاً وضوحاً يعصمه من المساءلة ويسيجه بقناعة هي إلى الإيمان المعتقدي أقرب؛ وهي أسئلة، إن شئنا الدقة في التعبير، غرضها اكتشاف الأسئلة وتوليدها ووضع البداهة في دائرة الشك. هل نقول إن شمول الأزمة يتطلب شمول النقد وجذريته الجارحة؟

غير أن ما يحضنا على التدقيق في لحظة التأسيس وبالأصح في المشروعات والأفكار السياسية التي ولدت في سياقها، هي في الحقيقة المفارقة التالية: في الوقت الذي تبدو فيها الفكرة العروبية اليوم كما لو كانت تعيش أزمة يمكن وصفها هنا بأزمة عميقة ناجمة عن تاريخها ذاته، أي عن معاكسة التاريخ الواقعي معاكسة كلية لمشروعها الذي بشرت به وعملت له[1] ، وربما عن تراجع مكانتها تراجعاً ملموساً في قلب الجدل المحتدم الآن بشأن مستقبل العمل المدني والمشروعات السياسية التي تتنازع الحلبة اليوم، تعيش الفكرة التركمانية، منذ تفكك الاتحاد السوفياتي وظهور جمهوريات آسيا

= الانتساب إلى العنصر العربي، والعروبية Arabism وهي في مقابل الايديولوجيا القومية، والعربية Arabic على شاكلة لغة عربية ودولة عربية وإنسان عربي إلخ.

(1) انظر بهذا الخصوص: جورج طرابيشي؛ طريق ديموقراطي إلى الوحدة، طريق وحدوي إلى الديموقراطية. الوحدة (الرباط). السنة 3. العدد 30/29، آذار 1978. ص ص 29 - 37.
انظر كذلك ميشيل كيلو؛ الدولة والتجزئة العربية. الوحدة. العدد نفسه. (ص ص559 - 68).
و: محمد حافظ يعقوب؛ الإيديولوجيا العربية السائدة وفلسطين: لبس العلاقة وإشكالية الأزمة. الحوار (بيروت). السنة 1. العدد 3. ص ص 49 - 65.

الوسطى، لحظة انتعاش وتجدد وربما فاعلية سياسية قد تكون حاسمة؛ وهذا إن لم نتحدث عن انتعاش الفكرة القومية مؤخراً في أكثر من مكان في العالم.

ينبغي أن نقول إن فرضية البحث هي قبل ذلك فرضية رجراجة؛ ينزلق الوضوح البادي فيها إلى أرضية تفتقر إلى التخوم والرسوخ والاستقرار؛ إذ كيف يمكن الركون إلى صلاحية المقارنة بين ايديولوجيتين ومشروعين سياسيين قاعدة كل منهما ونواة صورته لنفسه هي استبعاد الثاني/ الآخر و «التحرر» منه؟ بل كيف يمكن المقارنة بين مشروعين يفترض فيهما أنهما متنابذان ومتعارضان، وأن القطيعة والانفصال الحاسم والنهائي بينهما هو ما يتيح لكل منهما أن يتعرف على نفسه ويحدد ملامحه وتفاصيل صورته ومكانته في التاريخ؟ يقتضي الأمر التريث. فمن المستحسن التذكر أن مأزق المشروع العثماني (بحسب الصياغة الموفقة للدكتور وجيه كوثراني) هو كذلك في الواقع مأزق المشرق العربي ومأزق البنى الحالية للدولة وللعصبيات القائمة في هذه البقعة من الشرق والعالم، وليس مأزق الترك فحسب. إنه مأزق البنى الحالية وذلك من حيث أن تمزق الدولة العثمانية وطريقة إصلاح السلطة المركزية منذ عصر التنظيمات وكذلك الأفكار والمشروعات السياسية بهذا الخصوص قد ساهمت في الواقع في تحديد مواقف الحركة الاستقلالية العروبية منها بما في ذلك مضمون الفكرة القومية العروبية والطموحات السياسية للحركة أو للحركات التي أخذت على عاتقها حمل برنامجها وتنفيذه في التاريخ.

وفي الأحوال جميعها، لما نضعه موضع المساءلة وفي دائرة الضوء علاقة مباشرة بالذاكرة التاريخية وبالأصح بالوعي بالتاريخ، وعلاقة هذا الوعي بفهم أزمات الحاضر وبكيفية التعامل معها من ناحية عملية أي سياسية. وأغلب الظن أننا نجتاز الآن مرحلة جديدة، انتقالية، في التفكير السياسي، أي في مصادر الشرعيات السياسية، وهي مرحلة تبدو الآن كما لو كانت مرحلة اختلاط وتشابك في الأفكار والطموحات والمشروعات الهادفة إلى إعادة تنظيم العالم إن لم يكن التكيف مع مقتضياته والبحث عن مستقر فيه. هكذا تنتصب الأسئلة التي يبدو أنه لا مهرب من طرحها ومن التحاور بخصوص الوعي بالأزمة التي تعيشها شعوبنا، جميعها من غير استثناء، وبتحولات هذا الوعي وبالأساطير التي ينتجها (مثله في ذلك كمثل كل وعي على الإطلاق) عن نفسه، وعن مكانته في العالم وفي التاريخ.

2 ـ ينبغي أن نقول إن القطيعة ليست ممكنة في الواقع إلا في داخل الإيديولوجيا وفي قلب عالمها الذي هو، في الأحوال جميعها، عالم مبني على نواة مركزية هي إلى الإيمان أقرب. غير أن الصعوبات هي مع ذلك بحجم المنطقة وبحجم تاريخها. وربما كانت الصعوبة الأولى، في جانب الفكرة القومية العروبية، تتعلق بتاريخها الواقعي، أي تاريخها الذي سار في الزمان وعلى أرض الواقع، وليس في الرؤوس من مشروعات وطموحات وربما أحلام. فمن ناقل القول التذكير أن التاريخ سار بمعاكسة الأفكار والمفكرين وضدها على طول الخط. فلا الدولة العربية الواحدة التي هي أس المشروع العروبي ومادته الأولى تحققت، ولا التنظيم السياسي أي الدولة الفطرية التي نجمت عن الاستقلالات وبدت في لحظة من اللحظات أنها استقرت وترسخت، بمنجاة من مخاطر عدم الاستقرار إن لم نقل الانشطار والتمزق؛ وهي تظهر اليوم كما لو كانت الوثن الذي ينهش خالقه وسبب وجوده الأول؛ كيف يمكن والحال كذلك الركون إلى مقارنة من هذا النوع بين حركة قومية، هي هنا العروبية، محبطة ومهزومة ويسير خط تاريخها بحركة تراجعية لا تتوقف، وبين حركة، هي التركمانية، استطاعت أن تحقق مشروعها، الذي هو دولتها القومية الكمالية، وصار ممكناً لذلك وضعها موضع الدرس والنقد والتحليل الفكري والتاريخي، وذلك على قاعدة مشروعها نفسه؟

على جدارتها، تتعلق الاعتراضات والصعوبات بوجه واحد فقط من وجوه الصورة متعددة الوجوه. ففرضيتنا تمس أولاً لحظة التأسيس والولادة والبدء. وهي تتوخى في الحقيقة التحري، في داخل البنية العامة المشتركة لهذه الولادة، عن العوامل التي هيأت وساهمت وعلى الأرجح دفعت باتجاه ولادة المشروع العروبي والمشروع السياسي التركماني في وقت واحد تقريباً يمكن تحديده على أنه النصف الثاني من العقد الثاني من هذا القرن، وفي ظرف سياسي عام ومشترك هو ظرف تفكك السلطنة العثمانية وانهيارها ثم تلاشيها من الخارطة الجغراسياسية للعالم.

3 ـ بعيداً عن الصياغات الممكنة، على تعددها، فمن البين أنه لا مهرب من مواجهة مشكلات الدولة العربية الحديثة، أي الدولة القائمة والفاعلة في التاريخ اليوم، وذلك عبر ومن خلال طائفة متراكبة من القضايا التي تمس مساساً مباشراً عطبها المركزي أو عطب الأعطاب فيها، وهو، بحسب ما نفترض، عطب الشرعية وعطب التأسيس، أي بكلمات أخرى، الجرح الذي يمس مشروع الدولة العربية المشرقية

الراهنة والمتمثل في تناقضين اثنين متكاملين تكامل ترابط وتداخل. أولاهما أن مسوغها كدولة، أي ككيان سياسي وكتنظيم لعلاقات السلطة وفي الحقيقة كناظم لهوية الجماعة البشرية التي تندرج في إطار السيادة التي يمارسها ويعبر فيها عن فحواه، قام على قاعدة الضرورة المرحلية. فالدولة المشرقية الاستقلالية نتحت مبررها الرئيس أو شرعيتها المركزية من كونها هوية عابرة ومؤقتة على طريق الهدف النهائي الذي أجمع على أنه هو هدف الدولة العربية الواحدة[1]. لقد نظر إلى دولة الاستقلال الوطنية العربية على أنها مشروع ضروري من حيث يندرج في سياق مشروع أكبر، حضاري ونهضوي أو عام وشامل، هو مشروع النهضة العربية واليقظة العربية التي تحتل الدولة المركزية فيها موضع القلب أو المحور. أما التناقض الثاني فيرتبط بالأول ويتكامل معه ومفاده أن مشروع النهضة المفترض هذا قام على قاعدة بدت بديهية أو تم التعامل معها على أنها كذلك وهي بديهية غلبة الفكرة القومية أو العصبية الجنسية في التاريخ وهيمنة دورها في تأسيس الدولة العربية الواحدة المنشودة التي أجمع من ناحية نظرية على الأقل على النظر إليها كمال هو في الوقت نفسه مرغوب ومطلوب لذاته، من جهة، وقادم حتماً أو طبيعي تفرضه «طبيعة» الأشياء، من جهة ثانية.

II

التخوم: التوتر والمفاهيم

واجه المفكر القومي التركماني، الذي كان مواطناً عثمانياً، معضلة ليس من السهل عليه حلها من غير الدخول في دائرة مفتوحة من التناقضات التي تتوالد في مسار هو إلى التدحرج الكيفي أشبه. فلكي يكتسي اكتشافه الجديد للعصبية الجنسية رسوخ الفكر المنطقي ويقين العلم، أي لكي يتحول من شحنة عاطفية وإيمان إلى بناء فكري يبدو متماسكاً وصلباً، تطلب منه الأمر أن ينخرط في سجال وظيفته الأساسية هي استنباط المفاهيم ورسم تخومها وتخطيط حدودها وما تشير إليه من معان هي في المحصلة الأخيرة المعاني التي تصب في طاحونة مشروعه السياسي إن لم نقل إنها لا يمكن أن تكون إلا كذلك. هكذا انهمك ضياء غوك ألب على سبيل المثال لا الحصر في مسعى

(1) غسان سلامة؛ المجتمع والدولة في المشرق العربي. (1987) بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية.

تنظيري هدفه توضيح المصطلحات التي لا يمكن من غير القبول المسبق بها التوصل إلى جدارة العصبية العنصرية وأهليتها كقاعدة لشرعية سياسية جديدة. أما المصطلحات التي شكلت قلب محاولته هذه فهي تلك المصطلحات التي كانت إلى هذا الحد أو ذاك في حالة اختلاط ويجري استخدامها كمترادفات أو كبدائل ممكنة ومحتملة، وهي مصطلحات «أمة»، «ملة» و «وطن»[1]، وما يرتبط بها من كوكبة كاملة من المصطلحات تعمل معها وتتعلق بها في مجال الشرعية السياسية والمشروعات السياسية والعقائد وايديولوجيات السياسية. ومن غير الدخول في التفاصيل التي ربما كانت مفيدة من الناحية اللسنية والمفهومية، من الجلي أن المسعى النظري لضياء غوك ألب دفعته الضرورة العملية التي هي ضرورة المشروع السياسي القومي نفسه، أي ضرورة عقلنة المحتوى أو الشحنة العاطفية للإيمان بالعنصر كأساس للشرعية السياسية أو بالأصح للنهضة السياسية المرجوة والمطلوبة، كما سنرى.

يقتضي الأمر التنويه. لا تتحلى المفهومات والمصطلحات باكتفاء ذاتي حتى ولو بدت على أنها عوالم مكتفية بذاتها أو راسخة البنيان والمضمون. وهي لا تكتسب جدارتها المنطقية أي معناها وما تشير إليه من دلالات من خارج النسق الفكري الذي تنتسب إليه. إنها لا تظهر بمظهر الوضوح إلا لأنها تدخل، مع المفهومات الأخرى التي تشكل لحمة النسق، في نظام من الإحالة المتبادلة تجعل منها مفهومة وواضحة، أي تؤدي دورها في التوصيل والتبليغ والتأثير. هكذا تتداخل المفاهيم وتتعالق وتتكامل في نسق فكري (بالمعنى الذي أشار إليه ميشيل فوكو) هو أشبه بالنسيج الذي تتشابك خيوطه تشابكاً وتداخلاً وظيفياً لتشكل معاً لحمة متماسكة هي النسيج الذي تتكون منه في الوقت نفسه الذي تكونه وتشكل مبناه.

ما تقدم هدفه في الحقيقة توضيح الفكرة التالية: ليست مصطلحات الشعب،

---

(1) في محاضرة بعنوان «هل تركيا أمة حديثة؟» (1918) منشورة في:

Zia **Gukalp.** Turkish Nationalism & Western Civilization. Selected Essays of Zia Gökalp. Translated & Edited with an Introduction by Niyazi Berkes. (1959) London. George Allen & Unwin Ltd.

يضع ضياء غوك ألب القضية في جملة واحدة ويحسمها كما يلي: «الأمة بمجموعها هي بمثابة الأسرة. هذا يعني وجود عصبية قومية في تركيا» (ص 145).

الوطن، الأمة، القوم. . إلخ بالمصطلحات الواضحة أو البسيطة كما قد تبدو للوهلة الأولى. وهي لا تبدو لنا كذلك إلا لأننا نتداولها ونتعامل معها اليوم عبر النسق الفكري الذي تمثلناه وتكونا عليه في ثقافتنا المعاصرة أو السائدة. فنحن ننطلق سلفاً من صحة مجموعة من المسلمات أو المسبقات الفكرية؛ والتي هي مسبقات تشف في حقيقتها عن مضمون سياسي وإيديولوجي لا تخطئه البصيرة، قوامه تصور الاجتماع السياسي أو البشري على قاعدة الفرد أو بالأصح مفهوم الفرد، من جهة، وما يترابط بهذا المفهوم من مفاهيم الوطن والمواطن والحرية والعدالة والمساواة والتعددية التمثيلية وحقوق الإنسان وتداول السلطة. . إلخ، من جهة ثانية. هكذا تصبح مفهومات الوطن، الشعب، الأمة، والدولة ذات معنى معين أي خاص ما دامت تشكل مستوى من مستويات النسق الفكري الذي تنتمي إليه، إن لم نقل إنها إحدى تجليات وتعبيرات هذا الأخير عن جدارته المنطقية كمنظومة أو كنسق متكامل. ولو دققنا في الأمر، لوجدنا أن هذه المفهومات ليست واضحة بالنسبة إلينا إلا لأننا ننتسب، مثلها وبموازاتها، إلى نسق فكري يجعلنا ندخل معها حين نتداولها في حالة هي إلى التواطؤ أشبه وأقرب. فنحن، من ناحية أولى، نتغاضى أو لا نرى ما فيها من التباس أو تناقض و/ أو عدم وضوح، ونقوم، من ناحية أخرى، بعملية تقريب أو تحويل للغموض إلى وضوح ضروري هو بالتعريف شرط أول للتواصل أي للثقافة ولحركة الأفكار وتداولها في المجتمع والحياة. ألا يلقي هذا الضوء على مشكلة الفكر السياسي العربي اليوم حيال السياسة التي تشكل بالتعريف موضوعه وعالمه، وفقر هذا الفكر في آن؟

ينبغي أن نقول إن ما نتحدث عنه يندرج في إطار ما يمكن تسميته بالتوتر القائم في داخل اللحظة الانتقالية (والحرجة إذن) بين نسقين من الشرعيات السياسية ومن الفكر كنا تعرضنا إليهما في سياق آخر ونلخصهما هنا على أنهما شرعية الدولة السلطانية التقليدية أو التاريخية، من ناحية، وشرعية الدولة القومية، من ناحية أخرى، وذلك في سياق لحظة تاريخية حرجة هي الأخرى هي لحظة انهيار السلطنة العثمانية وتفككها. هذا يشرح لماذا دخل المفكر القومي التركماني والعروبي وغيرهما كثيرون في إطار الدولة العثمانية التي كانت تتشظى وتتفكك في سجال ظاهره فكري هدفه تحديد المفهومات وقولبة المصطلحات أو استنباطها، وذلك خلال المعركة المحتدمة بخصوص الشرعيات التي كانت وقتئذ تتنازع الساحة السياسية في داخل

السطنة العثمانية.

III

امتلاء الوجود الناقص: تصحيح التاريخ

لكن فرضية الدور السياسي الغالب أو المسيطر للعنصر (أو للعصبية الجنسية) تتضمن كذلك في أس منطوقها الداخلي الذي يؤسس للمشروع السياسي الذي تحتوي عليه تصوراً للعالم قائماً من حيث الجوهر على فكرة أولى بيانها أن الأقوام، في الوقت الذي تتشكل في هويات أو كيانات سياسية يفترض فيها أن تكون من الناحية النظرية على الأقل متماسكة وراسخة بفعل العصبية الجنسية أو القومية، هي كذلك متناقضة المصالح والأهداف وربما متحاربة فيما بينها لهذا السبب بالذات.

ما تقدم يدخلنا مباشرة في قلب المشكلة التي نسعى إلى تفكيكها هنا وهي المشكلة المتعلقة بالسند النظري وبالمسوغ الفكري للشرخ الذي حصل في داخل الشرعية أو العصبية العثمانية وانشطارها إلى عصبيات عنصرية تركمانية وكردستانية وعروبية الخ. وسنركز هنا على العصبيتين الكبريين أو الحاسمتين في العصبية العثمانية وهما العروبية من جهة والتركية من جهة أخرى.

ولئن كانت كل سياسة واقعية أو تحب أن تكون كذلك تمتاز بخاصية (ولا نقول بفضيلة) أنها تتكيف مع موضوعها وحاملها الاجتماعي في الوقت نفسه الذي تتحكم به وتكيفه لصالحها، فإن الحركات القومية ربما كانت هي التعبير الصريح أو المثال النموذجي للسياسة كما تحب أن ترى نفسها وأن تقدم مشروعها من خلال الصورة التي تريد أن تكون لها. وإذ لا يتسع المجال هنا لتحليل نظري للفكرة القومية أو لسبر غور أساسها الفلسفي وبنيتها المعرفية بما في ذلك تصوراتها المركزية المضمرة أو الصريحة بخصوص الإنسان وبخصوص مفهومها الإناسي (الأنثروبولوجي) عنه، إلا أنه لا مهرب من الاعتراف أن السياسة تستهدف، بتوسل الفكرة القومية وفي الحقيقة بتوسل مشروعها، إلى تعميم أساطيرها عن نفسها وعن عالمها وممارسة كذبها إذن بفعالية كبيرة. فبما هي نشاط متعال، فإن السياسة هي الأطار الوحيد من بين الأطر الاجتماعية العديدة الذي يتيح للممارسة السياسية أن تمرر كذبها وأن تعممه وأن تقدم صورتها الأسطورية من غير أن يظهر الأمر على أنه كذلك.

شكلان أساسيان من أشكال التعبير يمكن للفكرة القومية أن تتمظهر بهما. فهي إما أن تأخذ شكل البحث عن الأمة أي عن تشكيلها وصياغتها وإعادة بنائها؛ وإما شكل البحث عن الدولة وتأسيسها انطلاقاً من فرضية مركزية أو إيمان صريح بوجود ناقص للأمة يستوجب الاستكمال وهو هنا استكمال سياسي في الدولة، وفي أوضاع خاصة الشكلين معاً. وفي الحالتين، فإن الفكرة القومية تعبر عن مكنونها على شكل نزوع نحو الاستكمال أو بالأصح على شكل ميل إلى تجاوز النقص الذي ينظر إليه في منظار الفكرة القومية على أنه عطب يستوجب ويمكن تجاوزه وتصحيحه. وفي الواقع وفي ما يتعلق بموضوعنا هنا، فإن الفكرتين القومية العروبية والقومية التركمانية (وهما تتماثلان في الجوهر وإن تباينتا في أشكال التعبير وتقاطعتا في التاريخ) تلخصان في تقديرنا حالتي التعبير السياسي للعقيدة القومية في العصور الحديثة. فلئن كانت الفكرة القومية العروبية صاغت عالمها الفكري والسياسي ومحورته حول الدولة، فذلك لأن هذه الأخيرة تشكل بالنسبة للفكر القومي العروبي نقلة نوعية فيها وحدها فقط يتجاوز العطب ويتلافى النقص الكامن في الأمة. لا تستكمل الأمة العربية وجودها السياسي في الدولة القومية فحسب، بل تقوم عبر النزوع إلى بنائها وتأسيسها بتصحيح التاريخ الذي اعتبر في هذه الحالة الخاصة كمثل ما لا يحصى من الحالات المشابهة على أنه معاكس «للتاريخ» أو بالأحرى مناف «لطبيعته» أي للطبيعة[1]. غير أن القومية التركمانية وخصوصاً في صيغتها الطورانية الجامعة بحثت عن الأمة أو في الأصح سعت إلى صياغة الأمة وإعادة بنائها بما يتناسب وينسجم مع دولتها القائمة، من جهة، وبهدف تعزيز هذه الدولة وتقويتها وزرقها بالمصل الضروري للقوة والشفاء من

---

(1) يحتل في الحالة هذه مفهوم «الطبيعة» مكاناً بارزاً في منظومة العقيدة القومية. تصبح «الطبيعة» عقلاً أو جوهراً يشرح السببية والحتمية في آن، ويجعل من وقوع الأشياء، وفي الحقيقة قراءة المثقف ورؤيته لها، وقوعاً لا مهرب منه ولا نجاة. أما ما هو طبيعي في هذا السياق الخاص فهو نشوء الفكرة القومية لدى العرب والترك والكرد وغيرهم في داخل الدولة العثمانية، وتحول الشراكة التاريخية بين عناصرها البشرية إلى علاقة سيطرة وهيمنة واختزال اشكالية الضعف والتقهقر والتراجع إلى أسطورة هي أشبه بحكايا العفاريت والجن منها إلى البحث عن مخرج للمأزق الذي هو مأزق الشرق كله. يقول ساطع الحصري: «كان من الطبيعي أن تعمل هذه النزعات الخاصة عملها، وتجعل الناس يشعرون باختلاف الأمم التي ينتسبون إليها، على الرغم من وحدة الدولة التي ينتسبون إليها» [ساطع الحصري؛ محاضرات في نشوء الفكرة القومية؛ 1951. القاهرة. ص 14].

الأمراض، من جهة ثانية. إنها إذن في الحالة التركية الخاصة وبحسب هذا المنطق علاج لضعف الدولة وإكسير حياة يعيد الشباب والعافية لها وينقذها من الموت الوشيك. ولئن كانت القومية العروبية والقومية التركمانية بدتا متعارضتي الأهداف والمسارات، فإن الفكرة المركزية لكليهما تظل في حقيقة الأمر قراءة مضمرة أو صريحة لـ «الطبيعة» ولـ «التاريخ» تقوم على افتراض مركزي قوامه أن المشروع القومي سيصحح التاريخ وسيقوم اعوجاج الطبيعة والتواءها والتشوه الماثل في غياب الدولة القومية الواحدة[1] . بحسب التفكير القومي، وهو تفكير إيديولوجي من ألفه إلى يائه، يستوي التاريخ على صراطه المستقيم، وتسترد الطبيعة رونقَها وأصالتها و «طبيعتها»، تصبح الطبيعة طبيعة في الدولة القومية فقط. تكفي قراءة متأنية على سبيل المثال لا الحصر للتركي ضياء غوك ألب والعروبي ساطع الحصري (أو زكي الأرسوزي إلخ) لإدراك المكانة التي تحتلها فكرة الطبيعة في هذا السياق.

لا تناقض هنا إلا في الكلمات وفي مظاهر الأشياء. بيد أن التناقض «الحقيقي» هو في المحتوى السياسي أو بالأحرى في البنية التي تؤسس للفكرة القومية وتشكل مادتها الأولى وأس بنائها المعرفي الذي هو من غير جدل جوهر عقيدتها وأس الأسطورة المركزية أو أسطورة التأسيس فيها في آن. يختلف العنصر المركزي من قومية لأخرى. هناك من القوميات من يرى في اللغة المشتركة عصبها الذي يقف وراء الوحدة المقترحة، وهناك من يرى فيها عنصر الدم والعرق أو الجنس. بيد أن القوميات جميعها تنطلق من إيمان مسبق بوحدة مشتركة عمدها التاريخ المشترك والأمجاد المشتركة والأبطال المشتركون وخصوصاً الأعداء المشتركون والمصاعب الراهنة المشتركة. وما اهتمامنا هنا بالفكرة القومية التركمانية إلا لأنها تشترك في الحقيقة مع الفكرة القومية العروبية في نقطة جوهرية هي أن الأخيرة جاءت كما تتفق غالبية المصادر المتواترة كرد

---

(1) في الوقت الذي يؤكد فيه ساطع الحصري على أن الفكرة القومية هي محرك التاريخ وجوهر التقدم وأس الحضارة والمدنية، يستنتج من واقعة «تأخر الشرق في هذا الركب التاريخي» على أن الفكرة القومية «لا تزال في بدء نشوئها وفي الصفحات الأولى من تأثيرها الفعال، فلا يزال أمامها عمل طويل سيؤدي حتماً إلى انقلابات معنوية وسياسية هامة في جميع أنحاء العالم العربي، وبين جميع الشعوب العربية».
نقلاً عن د. وجيه كوثراني؛ السلطة والمجتمع والعمل السياسي. من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام. (1988) بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. (ص 29).

فعل على التركمانية وكانعكاس لها وربما كصدى لها[1] ، من جهة، ولأنها نشأت، مثلها في ذلك مثل نظيرتها العروبية، في سياق التدهور العثماني ومصاعبه وظروفه، من جهة ثانية.

من المستحسن الاعتراف كذلك أن نقاط التشابه بين الفكرتين القوميتين التركمانية والعروبية لا تقتصر فقط على الجانب الإجرائي وهو هنا الجانب المتعلق بتعيين الحدود والتخوم الفاصلة بين الجماعتين اللتين كانتا حتى وقت قريب تتشاركان الهوية والتعريف وفي الواقع صورة الذات إن لم نتحدث سوى عن الجانب الرمزي والمعنوي أي ما يدعى اليوم بلغة الإناسة (الأنثروبولوجيا) باسم الهوية. والأمثلة أكثر من أن تحصى بخصوص صورة العرب (والترك.. إلخ) لأنفسهم كعثمانيين حتى مطالع القرن العشرين[2] . بل إن رواية الحركة القومية لتاريخ فكرتها لا تخلو من

---

(1) من المثير الملاحظة أن الفكرتين العروبية والتركية تقومان كلاهما بتعريف تخومها وبتحديد مضمونها انطلاقاً من نفي الأخرى وتحرير «شعبها» من الهيمنة «الأجنبية» التي اختزلت في الحالتين إلى البحث عن كبش فداء هو هنا الشريك والقريب والجار والشقيق. فإذ أراد العرب النهضة بتوسل الاستقلال من «الاستعمار» التركي؛ رأى الترك نهضتهم في تحرير «دولتهم» التي يهيمن عليها العنصر الأجنبي وتحرير إرادتهم القومية من سيطرة كبار الموظفين غير الترك من عرب وغيرهم. كتابات غوك ألب وأقشورا وخطب مصطفى كمال (أتاتورك) ملأى بالإشارات الصريحة التي تتحدث عن غربة التركي في بلده أيام العثمانيين الذين كانوا، كما يقولون، يفضلون غير الترك ويحابونهم على حسابهم. وغني عن البيان أن العرب تثقفوا وشبوا منذ ما سمي بعصر النهضة على التعامل مع التاريخ العثماني على أنه تاريخ اضطهاد همجي قام به العنصر التركي للعرب وسبب تخلفهم وانحطاطهم. ومن المفيد في هذا السياق الإشارة إلى أن المفكر القومي التركماني ضياء غوك ألب، ومن بعده الأيديولوجيا الكمالية التي ما زالت سائدة في الجمهورية التركية، كان يعتقد أن الترك لم يكونوا في أيام السلطنة العثمانية (التي يصر مفكرنا العروبي على تسميتها بالتركية) يحتلون المكانة التي تليق بهم، إن لم يكونوا في موضع الاضطهاد. انظر: Ziya **Gökalp.** The Principles of Turkism. Translated from the Turkish & Annotated by Robert Devreux. (1968). Lieden. E. J. Brill. (p. 4, 11).

(2) نقل لويس شيخو (المشرق، ع 8/ آب1911) ما قاله الشيخ رشيد رضا الذي كان سافر إلى العاصمة استانبول بعد انقلاب جمعية «الاتحاد والترقي» للاطلاع على «خفايا الانقلاب العثماني»؛ وبعد أن أمضى سنة كاملة في العاصمة و «وقف على غوامض سياسة الجمعية ومخبآت صناديق أسرارها»، استنتج الشيخ رضا: «ومن أهم مقاصد هؤلاء الزعماء جعل السيادة والسلطة في المملكة العثمانية للشعب التركي، والتوسل بقوة الدولة إلى إضعاف اللغة العربية وإماتتها في المملكة». نقلاً عن د. حسان **حلاق**؛ موقف لبنان من القضية الفلسطينية (1918 - 1952) .1982؛ بيروت. مركزالأبحاث الفلسطينية. ص 16.

اعتراف «لا مندوحة منه» في تأخر الوعي القومي عند العرب، وفي ضعف الفكرة القومية محدودية شعبيتها في بداياتها الأولى، وفي أنها في الأحوال جميعها انحصرت في أوساط قليلة العدد جداً لدرجة يغدو من الصعب ربما على الباحث الجاد الموافقة على أهميتها الريادية في نشر النزعة الاستقلالية العربية.

IV

امتلاء الوجود الناقص: اختراع التاريخ

1 ـ تكمن الصعوبة في الواقع في الحيلة الأيديولوجية التي تتوسل المشروعات السياسية، جميع المشروعات السياسية من غير استثناء، بواسطتها إسباغ عالمها الذي تبشر به مصداقية هي في الأحوال جميعها ضرورية ولا غنى عنها؛ وهي مصداقية عن استراتيجية المشروع الفكرية. فتحت ضغط حاجته (وهي هنا حاجة مرتبطة بالمشروعية) إلى جذور تاريخية تجعل منه قمة تطور تاريخي وليس برنامجاً أو مشروعاً سياسياً مشروطاً بالظرف الراهن والمعاش، يبتكر المشروع أو بالأصح أصحابه وحملة شعلة نار معبده تاريخاً هو، مهما حاولنا وتساهلنا، لا يمكن أن يكون تاريخها أو من تفسيره على أنه كذلك.

تبدأ الحيلة، وهي كما قلنا جزء من الاستراتيجية الايديولوجية للمشروع، في اللحظة التي يفترض المشروع لنفسه تاريخاً يستند عليه ويمد بواسطته ومن خلاله جذوره في الذاكرة وفي الحقيقة في المستقبل. هكذا يتخذ مفهوم اليقظة معناه ومضمونه ووظيفته وسحر ما يشير إليه. وهكذا تكتسب الافتراضات وغالباً الأساطير تماسكاً

= وغني عن البيان أن اختيارنا هنا لمثال الشيخ رشيد رضا من دون غيره من آلاف الأمثلة المألوفة والمنتشرة بكثرة فهو متعمد لأنه يكشف عن المناخ العام الذي ساد النخبة المثقفة العربية في ذلك الوقت. ولأن الشيخ رشيد رضا كان كما هو معروف حريصاً على وحدة السلطنة العثمانية، فإن رد فعله الذي لا يمكن بأية حال من الأحوال تفسيره على أنه «قومي عربي» أو استقلالي عربي يشف عما يمكن اعتباره بجذور الشرخ الذي كانت بوادره قد بدأت تجد طريقها إلى الوجود بين العرب والترك.

ومن المفيد التنويه هنا إلى أن ساطع الحصري، الذي هو ربما من أكبر دعاة العروبية بالمعنى الفلسفي للفكرة ولملامح الدولة التي تبشر بها، انتقل إلى القومية العربية عبر جسر «القومية» العثمانية. ثمة نقاط مشتركة كثيرة بين ضياء غوك ألب التركماني وساطع الحصري العروبي تسمح بالتساؤل بخصوص تأثر الحصري بنظيره وسابقه غوك ألب.

عقلانياً تفتقده وفي الحقيقة لا تمتلكه ويتعذر عليها امتلاكه من داخل «العقلانية» ومن داخل ما يسمى بالتفكير العلمي. يمكن القول إن منطقها يكتسب منذئذ سيولة وانسياباً هو في الوقت نفسه مصدر السحر والغواية لدى الأتباع والمؤمنين. ويتحول البناء الايديولوجي إلى عالم مكتف بذاته عما عداه ويستمد تماسكه ووضوحه من داخل منظومته ومن قلب الأسيجة التي حصنت نفسها بها. تصبح الايديولوجيا بذلك كتلة صلدة النواة، متماسكة البنيان حتى وإن كان أساسها من الهواء المضغوط.

ثمة حيلة ايديولوجية إضافية. فاليقظة القومية المفترضة هي «يقظة» تعرف واكتشافها هو إلى الحدس أقرب. يعرف الترك والعرب واليونان أنهم ترك وعرب ويونان. لا اختلاف في هذا بدءًا من الحكايا الشعبية وانتهاءً بالأدب المكتوب. بيد أن اليقظة هنا تتعلق باكتشاف العنصر كرابطة سياسية وكمبدأ وحيد لقيام الدول. وفي الواقع، فإن الإضافة الجوهرية والنقلة النوعية التي احدثتها الايديولوجيا القومية على الشرعية السياسية تجعل من العنصر أو الجنس (بكل ما يمثله مفهوم العنصر من إشكاليات وتناقضات عملية ونظرية) كمبدأ سياسي أو كعصبية سياسية وحيدة صالحة لنشوء الدول واستمرارها في التاريخ، من جهة، والحدود التي تختفي هنا في داخل الخطاب السياسي بين اليقظة القومية المفترضة، والعنصر نفسه، من جهة ثانية. ومن الواضح أن الحدود لا يمكن اختفاؤها إن لم يُصر إلى الاستفادة هنا، كما في أكثر من مكان في العالم، على فكرة الطبيعة نفسها..

على قارىء رواية الحركة القومية، التركية أو العربية أو الكردية إلخ، لبداياتها الأولى أن يتريث قليلاً إذن وأن يتوقف لدى الكلمات المستخدمة. فهو أشبه بمن يجتاز حقل أفخاخ محكمة التمويه، ما إن ينشب به إحداها، حتى تطبق عليه بقية الأفخاخ. وفي الواقع، فإن التصورات التي تشير إليها الكلمات المستخدمة هي أشبه بصور المرايا المقعرة، لا تعكس أوضاعاً بعينها وإن كانت تتعلق بها وتحتوي عليها مع ذلك. إنها صورة هي في آن ليست صورة الأشياء التي تعكسها وإن كان من غير الممكن الجزم في أنها لا تمت إليها بصلة. أما الأفخاخ التي تنصبها الكلمات في رواية التأسيس فهي من طبيعة ايديولوجية وتمارس تأثيرها وسحرها تماماً كمثل غيرها من الايديولوجيات؛ وهي تغدو فعالة حالما يوافق المرء على نقطة البدء التي هي هنا مفهوم اليقظة أو الوعي القومي. بعد ذلك تختلط الأشياء ويغدو التاريخ حركة خطية ذات مآل مرسوم

ومعروف ودفعاً صاعداً نحو قمة هي التمام واكتمال الخلق.

2 ـ من الواضح أن الأساس النظري والقاعدة الفكرية للمشروع القومي التركماني، أي للمشروع الكمالي الأتاتوركي في التاريخ الفعلي، هو المشروع السياسي الهادف إلى إعادة تنظيم للجماعة على قاعدة غلبة العصبية القومية أو الرابطة الجنسية، والتي هي هنا عصبية الدولة الحديثة النهضوية والإصلاحية، وعلى أن هذا التنظيم السياسي يرتكز أولاً على ما قد يصح اعتباره أنه أسس العقلانية الغربية بالمعنى الفرنسي لهذه العقلانية، أي بمعناه بحسب فلاسفة عصر الأنوار. أمران لا بد من الإشارة إليهما في هذا الشأن. أولهما هو أن عصر الأنوار رسخ وفي الحقيقة صاغ وولف وناسق ما أصبح يطلق عليه الآن اسم فلسفة الأنوار (وهي بالمناسبة لا تتطابق تماماً مع إنتاج وتعاليم وكتابات كبار مفكري الأنوار مثل فولتير وكوندورسيه وغيرهما. إنها صورة الأنوار الرائجة والمروجة في الكتب المدرسية وخصوصاً خارج فرنسا وفي بلدان الجنوب بشكل أكثر تخصيصاً؛ بيد أن هذا ليس مجالنا هنا وربما أتيحت لنا مناسبة التعرض له في المستقبل) وهي الفلسفة المعادية لسلطة رجال الكنيسة أو طبقة الكهنوت [ونؤكد ليس معاداة الدين] وتحرير المؤسسة السياسية من تأثيرهم، من جهة، وهذا بالإضافة إلى افتراض كونية العقل أي عالميته ووحدة النوع البشري والتاريخ الإنساني، من جهة ثانية. ما تبقى من المسائل كالفردية والمسؤولية الشخصية فلا تتعارض لا مع مفهوم وحدة النوع البشري ما دام التنظيم السياسي المقترح يقوم على مفهوم العقد الاجتماعي بين الأفراد الأحرار، من ناحية، ولا مع افتراض التباين والتفاوت بين المجموعات المكونة لوحدة النوع البشري ما دام التاريخ الإنساني يغدو قابلاً بحسب هذه العقلانية نفسها إلى التحقيب أي أنه يخضع إلى قوانين الحركة والإرتقاء ويشكل بالتالي هرمية تتربع على قمته الحضارة الغربية وإنسانها الأبيض الذي اعتبر أنه الآن وسيظل إلى أجل غير معين بعد قاطرة التاريخ الكوني ودافعه وفي مركز النبض فيه، من ناحية ثانية.

لا مندوحة من الاعتراف أن الفلسفة الاجتماعية للأنوار هي في أساسها فردية وكونية في آن. فلئن كانت الترجمة السياسية للفردية هي فكرة العقد الاجتماعي وفق الصيغة التي طورها جان جاك روسو ثم الليبراليون اللاحقون عليه، فإن العالمية أو الكونية (ولا نقول الإنسانية) هي الترجمة «الكونية» للفردية كذلك. فتصور الإنسان الفرد يخلق الأساس الفلسفي للتنظيم الاجتماعي القائم على مبدأ التعاقد الحر بين أفراد

يفترض فيهم أنهم متساوون. وفي الحقيقة، فإن افتراض التساوي البشري في الخصائص الخلقية الجسدية (الفزيولوجية) والنفسية العقلية يؤسس للحق (وللمقدرة) في المشاركة السياسية وخصوصاً في مراقبة السلطة السياسية والحد من تسلطها ومن نزوعها إلى التمدد والتوسع والاستفراد، أي يؤسس للتعددية السياسية والحرية أي للحق في تقرير المصير إن على مستوى الأفراد أو على صعيد الشعوب. لا تناقض من حيث الأساس النظري إذن بين الفردية والكونية أي لوحدة النوع البشري إلا من حيث المظهر فحسب. تصبح الفروق الثقافية أو العرقية مبرراً لهذه الوحدة بل إن لم تجعل منها ممكنة ومطلوبة، من حيث تصبح مصدراً للتنوع والثراء البشري وليست مصدراً للتنازع والحروب.

هكذا تفقد الفكرة القومية أساسها النظري القائم على التمييز الأزلي بين كينونات أو هويات ثابتة لا تتغير؛ وهكذا يتسنى لنا معرفة السبب الذي من أجله كان فلاسفة الأنوار أميل إلى الجمهورية منهم إلى الملكية حتى بصيغتها الدستورية المقيدة. وهو الأمر الذي يشرح لماذا يؤكد أنطوني بيرش على أن البذور الأولى للفكرة القومية في أوروبا ترعرعت في تربة رد الفعل على الأفكار الأساسية لعصر الأنوار[1].

---

(1) Antony H. **Birch**; Nationalism and National Integration. (1989). London. Unwin Hyman. pp. 13 - 24.

يمكن القول أن روسو (في «مقالة في أصل عدم المساواة» (1762) و «عن حكومة بولونيا» (1782) وكذلك في «العقد الاجتماعي» أظهر ميلاً إلى الحكومة القومية التي اعتبرها حكومة ممتازة، وقد عبر في «أصل عدم المساواة» عن اعتقاده بأهمية الرابطة القومية (وهي لديه رابطة ثقافية بمعنى أن الدين هو كذلك رابطة ثقافية اجتماعية) في الاجتماع البشري السياسي. أما بخصوص هيردر (أستاذ فيختة وواحد من كبار مؤسسي المدرسة الرومانسية الألمانية التي ميزت هذا الفكر عما يسمى بالعقلانية الفرنسية والتجريبية الإنكليزية) فقد اعتقد بطبيعية تأسيس الاجتماع البشري على قاعدة القوم Volk . أمران من المستحب وضعهما في متناول القارىء هنا. أولهما أنه من الممكن فهم فلسفة هيردر ولاحقيه من الفلاسفة الألمان من بين الكثيرين الذين ساروا على خطاه كمثل فيخته وهيجل على ضوء الوضع الخاص لألمانيا في مطالع القرن التاسع عشر. فألمانيا المقسمة إلى أكثر من مئة سلطة أي سيادة سياسية وتشريع وقانون، كانت ترى نفسها بالنسبة لفرنسا على الأقل ضعيفة، ممزقة، وفي الواقع مريضة بعطب يوهنها ويحد من امتلاء وجودها، وهو مرض غياب السلطة المركزية. هذا يشرحه ولو جزئياً خطابات فيخته، أستاذ لفلسفة الأول في جامعة برلين، إلى الأمة الألمانية وسلسلة محاضراته بعد هزيمة بروسيا في العام 1806 أمام الجيوش الفرنسية بقيادة بونابرت، والتي ركز فيها على اللغة كأساس أول لبناء الدول أي =

3 ـ ما سبق التعرض إليه هو على أغلب الظن مبسط إلى حد كبير. فقد تعمدنا التوقف لدى المضمون العاطفي للمعتقد القومي بهدف إبراز ما يمكن له أن يساعدنا على الإحاطة بالظروف التي أسهمت في توليد الشرخ الذي عرفته الرابطة السياسية للسلطنة العثمانية من جهة وفي ولادة الفكرة القومية كرابطة سياسية بديلة أو بالأصح كشرعية بديلة للشرعية التي قامت عليها السلطنة العثمانية، من جهة ثانية. فالفكرة القومية هي في أساسها مشروع لتنظيم سياسي للدولة فيه موقع القلب والمركز. وهي لا يمكن أن تكون، بحسب فلسفة الأنوار، في تناقض مع مفهوم وحدة النوع البشري والتاريخ الإنساني ما دام تصنيفها للجماعات والبشر يقوم على قاعدة الهويات أو الشخصية الجماعية، من جهة، وعلى أن البشرية لا تستطيع أن تعيش وحدتها إلا في إطار نمط من التنظيم السياسي هو تنظيم الدولة القومية Nation-State، والتي هي في الوقت نفسه المرآة التي تنعكس على صفحتها شخصية الجماعة أو هويتها، من جهة ثانية. لا تاريخ للجماعة من غير دولة رأى فيها هيجل أس التاريخ وروح الفكرة التي تثوي فيه. وفي الواقع، فإن إيمان هيجل الشديد بالدولة نابع من إيمانه بمفهومين. أولهما هو تصوره أن التقدم البشري يتحقق في الدولة ومن خلالها؛ وثانيهما هو إيمانه أن التاريخ الكوني لا يكتمل إلا في الدولة ولا تجد الفكرة تعبيرها إلا عبرها. وفي الواقع فإن التاريخ الكوني هو بحسب هيجل والهيجليين لا يوجد من غير الدولة التي هي أرقى تنظيم سياسي للمجتمع توصلت إليه البشرية؛ من جهة، ومن حيث هي فكرة، فإن الدولة هي تنظيم متعال على المجتمعات نفسها التي خلقته وأنتجته وتحقق ذاتها بواسطته، من جهة ثانية. هكذا تصبح المجتمعات التي لا دولة لها من غير تاريخ ولا حضارة وأكاد أقول تخرج من صفوف البشرية. ولئن كان القارىء اكتشف في

= لشرعيتها وللعصبية التي تقوم عليها. يجدر ألا نتردد في المقارنة بين وضع ألمانيا آنذاك بأوضاع الإغريق القدماء أو العرب المعاصرين: ثمة لغة وثقافة مشتركتين، ولكن لا دولة مشتركة. وبهذا الخصوص، يذكرنا إشعيا برلين في دراسته الممتعة عن فيكو وهيردر أن هذا الأخير عندما زار باريس عانى من المشاعر ما هو شبيه بتلك المشاعر التي عرفها الشرقيون العرب المسلمون والآسيويون وكذلك الأوروبيون الشرقيون فيما بعد من المشاعر المختلطة التي هي مزيج من شعور الضعف والمهانة والكراهية والإعجاب والتقليد والتحدي. انظر:

Isaia **Berlin;** Vico and Herder. (1976) London. The Hogarth Press. p. 180.

الفكرة الأخيرة هذه حكم قيمة وحثا على تعميم تنظيم المجتمعات على أساس الدولة، التي هي هنا غربية اللون والذوق، فقد يوافق على الافتراض أن الشعوب جميعها وجدت نفسها في وضعية المحكوم أو المدان فكرياً وتاريخياً بصناعة الدولة وفق النموذج الغربي تحت طائلة الخروج من التاريخ البشري والآدمية.

V

امتلاء الوجود الناقص: العصبية الجنسية

1 ـ إشارتنا السابقة للهيجلية ليس هدفها في تقديرنا تقويم هذه المدرسة الفلسفية التي أثرت في الفكر الفلسفي والحقوقي الحديث ناهيك عن كونها قدمت القاعدة النظرية المتماسكة لما يمكن تسميته بالمركزية الأوروبية والفكر القومي الحديث كله. فغرضنا لا يتعدى وضع السياق النظري والمناخ الثقافي العام لنشأة الفكرة القومية لدى المشارقة العرب كما لدى الترك من حيث هم من مكونات للسلطنة العثمانية أن لم يكونوا مكونها المركزي وفي قلب الشروط الخاصة لسيرورة تدهورها في العقدين الأخيرين من عمرها. ليس غرضنا هنا لالعن الماضي و/ أو التحسر عليه والوقوف على أطلاله، ولا تمجيده ونصب أكاليل الغار على هامته. فما نقترحه على القارىء الكريم هو في الواقع السعي لوضع الأفكار السياسية التي رافقت موت السلطنة العثمانية تحت دائرة الضوء، من جهة، ولرؤية هذه الأفكار في سياقها الذي هو مرة أخرى سياق انهيار السلطنة العثمانية وولادة الشرق الأوسط الحديث بدوله وبنظمه وبمعارفه، من جهة ثانية. وهذا من أجل التمهيد لوضع الدولة الحديثة في الشرق الأوسط بشكل عام وفي المشرق العربي بشكل خاص، وفي الحقيقة المصادر الفكرية والثقافية لمشروعيتها السياسية تحت دائرة الضوء والمساءلة، من جهة ثالثة.

وبالمناسبـــة، لا يســع المرء إلا أن يتفق مع نوربرت دي بيشوف Norbert de Bischoff (وهو دبلوماسي نمساوي عاصر عن كثب صعود الأتاتوركية في مطالع الثلاثينات من هذا القرن، وكتب واحداً أعتقد أنه من أهم الأعمال وأعمقها في ذلك الوقت عن أسباب انهيار السلطنة العثمانية وموتها). استطاع هذا الدبلوماسي الذي حاول أن يدرس «المصير المشترك لإمبراطوريتي آل عثمان وآل هابيسبورغ» أن يصل إلى نتيجة مفادها أن هناك «عوامل ثلاثة دمرت الامبراطورية العثمانية: العقيدة القومية،

الرأسمالية وابنتهما الفظيعة الإمبريالية»[1] . وأن السلطنة العثمانية التي هي، بحسب قوله، برج بابل حقيقي قد حكم عليها حكماً لا رجعة فيه وذلك في حقبة لم يكن فيها سوى فكرة الأمة لخلق الدول وإبقائها على قيد الحياة. . . و (ذلك) في حقبة عصفت الدينامية القومية بامبراطورية الهابسبورغ عصفاً نهائياً»[2] .

ما تقدم يدخلنا مباشرة في دائرة التساؤل الأول الذي سنسعى إلى تفكيكه هنا. وهو التساؤل المرتبط ببروز الفكرة القومية في السلطنة العثمانية، ولكن منظوراً إليها من زاوية الشرعية السياسية أي من زاوية المسوغ الإيديولوجي للمشروع السياسي للدولة الحديثة التي هي كما أشرنا في ما تقدم الدولة ـ الأمة Nation-State. وسنسعى لهذا الغرض في البداية إلى محاولة إبراز ما هو مشترك لدى مثقفي الفكرة القومية، إن في صيغتها التركمانية أم في صيغتها المشرقية العروبية.

2 ـ أولى الملاحظات التي يمكن تسجيلها في مجال المقارنة وهو ما يلفت للنظر في كلتا الحالتين هو اتفاقهما معاً في نقطة مشتركة هي في الوقت ذاته حاسمة ومركزية ومفادها أن الفكرتين قامتا، تحت ضغط الحاجة التي لا تنجو منها الحركات السياسية جميعها وهي حاجة الارتكاز على شرعية تاريخية أو مستمدة من التاريخ، إلى اللجوء إلى الماضي والبحث فيه عن تاريخ هو على أقل تقدير ليس تاريخها ومن غير الممكن تفسيره على أنه يمكن أن يكون كذلك. قد يشرح ما نقول هذا الشعور غير المريح الذي ينتاب القارىء لرواية للحركة القومية العروبية، كما الحركة القومية التركمانية، لتاريخها، إنه شعور غير مريح، وذلك لأن الصيغة التي يصار فيها إلى سرد تطور الوعي القومي العروبي كما الوعي القومي التركي تستند على مجموعة من المسلمات القبلية التي تحتاج إلى برهان عقلاني لا يمكن توفيره ما دامت في جوهرها إيماناً متعالياً. فالتاريخ الإسلامي يتم اختزاله في حالة الفكرة القومية العربية إلى تاريخ صراع مضمر أو صريح بين عروبة وشعوبية، في حين أن التاريخ الطويل للسلطنة العثمانية يتم اختزاله هو بدوره إلى علاقة استعمار وسيطرة تركية لا تختلف بحسب الرواية هذه لا من حيث الجوهر ولا من حيث التفصيلات عن الإمبريالية الغربية المعاصرة، إن لم تكن أدهى

---

(1) Norbert de Bischoff; La Turquie dans le monde. Tr. française; 1936/Paris/Payo. p. 80.

(2) المرجع السابق نفسه؛ ص 83.

وأمر[1] .

لا يحتمل التاريخ بعد ذلك كثيراً من الاحتمالات أو القراءات. يغدو التطور والتقدم هو الخط الوحيد الذي سينهجه العرب كما الترك ولكن كل على حدة وبشكل منفصل. وتغدو اليقظة التي هي هنا الوعي بالفكرة أو بالأصح بالمشروع السياسي القومي هي التطور الوحيد الممكن، أو الحتمي بحسب لغة نصوص الفكر القومي. أما التاريخ فستنتظم حركته بحسب المفكرين القوميين في خط صاعد نحو قمة هي بالضبط لحظة ولادة الدولة القومية، وفي الواقع، ليست اليقظة هنا، أو بالأصح مفهومها، سوى حالة من عودة الوعي الذي هو، في حالة الترك كما في حالة العرب، وعي يبدأ بالثقافة التي هي هنا ذات أس سياسي وتضمر مشروعاً سياسياً هو باختصار بناء الدولة القومية. يصبح من السهل بذلك «اكتشاف» خط التاريخ أو فلسفته التي هي إلى الفكرة الهيجلية التي تثوي في التاريخ وتتخلله ألصق وأقرب. ففي التاريخ معنى، أو فكرة واضحة في عقل المفكر القومي، يعبر عن محتواه ويتجلى ويحقق ذاته ويشف عن مكنونه بمعزل عن الناس وعلى الرغم من وعيهم وإرادتهم وسلوكهم، بل وفي حالات معينة بالرغم عنهم[2] . ثمة في التاريخ «دفقة حيوية» بالمعنى البرغسوني للكلمة تهب حركته المعنى المفتقد وكذلك المضمون الذي هو الحياة والتجدد والخلق الأكيد. وما الذي يمكن لليقظة أو للوعي القومي أن يكونه إن لم يكن هو ذاته «ظفر الحياة» وانتصارها وتجليها؟ ما خلا ذلك وما وراءه فهو هزيمة الحياة وانتصار الموت وظفر العدم.

3 ـ وفي الحقيقة، يتعايش في الفكرة القومية تناقضان وتعارضان من غير الممكن جمعهما تحت سقف واحد خارج الفكرة القومية. وهو تعايش يتوضح أو يتجلى في

---

(1) من غير المجدي التوقف لدى استشهاد واحد بعينه بخصوص اختزال الدولة العثمانية في معظم الكتابات المشرقية العربية الحديثة إلى استعمار وظلم واضطهاد تركي للعرب.

(2) يقول ساطع الحصري في مقالة نشرها في جريدة الحياة (بيروت 1951/9/5) «إن كل من ينتسب إلى شعب من هذه الشعوب العربية هو عربي (. . .) إنه عربي شاء هو أم لم يشأ، اعترف هو أم لم يعترف بذلك في الحالة الحاضرة. إنه عربي جاهل، أو غافل، أو عاق، أو خائن». وبغض النظر عن السياق السجالي الذي كتبت فيه المقالة وهدفها التبشيري الواضح، فإن مضمونها يظل مع ذلك شفافاً ومعبراً.
أورده د. مسعود ضاهر؛ الدولة والمجتمع في المشرق العربي. (1991). بيروت. دار الآداب. (ص 33).

الحيل الإيديولوجية التي يلجأ إليها الفكر القومي في هذه الحالة الخاصة، من جهة، ويتم إخفاؤه وفي الحقيقة عدم الاعتراف به، عن طريق الانطلاق سلفاً من صحة المسلمات التي تظل بحاجة إلى البرهنة كما أسلفنا، من جهة ثانية. وفي الواقع، فإن القضية المركزية التي يواجهها المفكر القومي تتعلق بمشروعه السياسي أو بحسب ما يقول في كل مكان وزمان، بمشروعه الحضاري أي بدولته القومية التي يؤمن بها وتستولي على تفكيره. وهو لهذا السبب بالذات يجد نفسه ملتزماً بالدخول في أنشوطة دائرة مقفلة من المصطلحات التي يطرحها كبداهات وكمسلمات لا تحتمل المحاجة والنقاش تحت طائلة التفكك والانهيار. هكذا يعيش المفكر القومي في حالة من الاكتفاء الذاتي ولا يجد في نفسه لا الحاجة إلى البرهنة ولا الضرورة إلى شرح وتعليل المصطلحات المركزية أو المفتاحية التي تشكل قاعدة عالمه كمثل الشعب والقوم والأمة والعنصر والتاريخ القومي إلخ.

أما كيف يتمكن المفكر القومي من احتمال البداهات الرجراجة واليقينيات الهشة فهذه قضية أخرى ربما يتطلب سبر مكنوناتها تفكيك الأساطير الكثيرة التي أسست للبشرية الحديثة أو للحضارة الغربية المعاصرة بنظمها ومعارفها وإيديولوجياتها وشرعياتها السياسية وليس لنظرية القومية التركمانية أو غيرها فحسب. تكفينا الإشارة هنا إلى أن الفكر القومي هو في أساسه ومبناه وآلية عمله فكر إيديولوجي أي يستند على نواة هي إيمان لا يمكن إخضاعها إلى البرهان العقلي ما دامت، من حيث هي إيمان، من طبيعة مغايرة للعقل ولمحاكماته المنطقية.

4 ـ قلنا إنه من غير الممكن فهم ظهور الفكرة القومية العروبية والتركمانية من خارج السياق التاريخي الذي هو سياق انهيار السلطنة العثمانية وتفككها ووضوح ضعفها وفي الواقع الوعي بهذا الضعف من قبل النخبة المثقفة على وجه الخصوص. ولو دققنا في الأمر لوجدنا من غير عناء أن الوعود التي أطلقت بسخاء هنا وهناك ومن هذا الطرف أو ذلك كانت استندت في تلك الأيام الصعبة والحاسمة على رغبة أكيدة بتجاوز الضعف وبتحاشي المصير الذي كان مع الأيام والمصاعب يزداد إظلاماً ووضوحاً. أما كيف حدثت هذه الحركة الانشطارية في الولاء العثماني وفي الشرعية السلطانية فهذه قصة أخرى ترتبط بتقديرنا عملياً بسيرورة الانهيار نفسه، من جهة، وبجملة التغييرات التي خضعت البشرية الحديثة لها منذ أواخر القرن الماضي على وجه التحديد، من جهة

ثانية. ألا يشكل المثال اليوغوسلافي بمآسيه وبالدمار الذي تولد عليه برهاناً إضافياً يوضح ما نقول؟

يمكن للنظرة العجلى، النظرة غير المتأنية وغير المتعمقة، أن ترى في انهيار الدولة السوفياتية ما رأته هيلين كارير دانكوس وأكدت وتؤكد عليه من أنه يكمن في شرعيتها كدولة غير قومية، أي كدولة استندت شرعيتها على قاعدة تعايش العناصر والأقوام البشرية التي تشكل جسدها الاجتماعي. ولئن كان من المتعذر الموافقة بشكل مطلق على ما يقوله إيديولوجيو الدولة القومية من أن العصبية الجنسية هي التي لعبت في الحالة الخاصة بالانهيار السوفياتي الدور الحاسم أو المركزي، فذلك لأنه من المرجح أن تكون الصورة مغايرة تماماً لما يقولون. ألا تبدو الأمور كما لو كان ظهور العصبيات الجنسية مرتبطاً بالانهيار نفسه وليس سبباً من أسبابه؟ ففي الحالتين اليوغسلافية والسوفياتية اليوم، كما في الحالة العثمانية والنمساوية ـ الهنغارية بالأمس، يبدو ضعف وتفكك السلطة المركزية وانهيارها وظهورها كعطب أو بالأصح تلاشي دورها كضامن عام لأمن الجماعات وحياتها وتجديدها سبباً رئيساً يدفع إلى البحث عن بديل يعوض النقص ويضمن لدورة الحياة الاجتماعية استمرارها أو وهم الاستمرار.

نقول، بعيداً عن الصياغات أو النوايا التي ربما كانت جامحة ومخلصة وقتئذ، فمن الجلي أن تحليلاً لمنطوق الفكرة القومية في السلطنة العثمانية يدفع بداهة إلى التدقيق في الترجمة السياسية للأفكار وللمشروعات التي قامت على قاعدة العصبية الجنسية كمبدأ لشرعيتها السياسية وكأساس لها. إذ يمكن الاستنتاج، من ناحية ايديولوجية، عن حدوث تغيير جذري في مصدر الشرعية السياسية، الذي هو دائماً مصدر فلسفي و/ أو ايديولوجي؛ فقد وقع انزلاق حقيقي في مسوغ السلطة السياسية من الحق المقدس (وفي الواقع من حق الغلبة والقهر بحسب ابن خلدون) إلى حق الإنسان. غير أنه لا بد من الإشارة إلى أن هذا الانتقال الكبير في مصادر السلطة السياسية والشرعية السياسية من الحق المقدس إلى حقوق الإنسان لا يمكن أن يجعل من شرعية السلطة السياسية من حيث هي كذلك شرعية «فعالة» أو ممكنة إن لم تستدعِ أسطورة أخرى لا تقل عن الحق الإلهي سحراً وتأثيراً وتستند عليها هي أسطورة العقل.

وبهذا المعنى، تمدنا الثورة الفرنسية التي وقعت في العام 1789 والثورة البلشفية

في العام 1917 بأصدق الأمثلة بهذا الخصوص. فقد اقتضى الأمر في الحالتين، كما في غيرهما من الحالات الكثيرة التي عرفتها البشرية الحديثة، تأسيس ديانة جديدة ونصب آلهة جدداً هي ديانة العقل والعقلانية العلمية التي يشرف على معبدها كهنة من نوع جديد هم الثوريون الذين يمتلكون الحقيقة الفلسفية، الحقيقة العقلانية الموضوعية، بكل ما تمثله من سلطة وسحر ،وتأثير على النفوس والعقول. ألا يمكن القول في هذه الحالة ما يقول به غالبية الباحثين في العلوم السياسية من أن المثال السياسي هو دائماً وبالضرورة تبسيطي، مانوي، وهذا مهما كان المذهب الذي يقوم عليه هذا المثال.

VI

ضياء غوك ألب: روح الشعب، حقيقة الحضارة

1 ـ بعيداً عن الأوهام و/أو الصياغات التي لا تزرع في النفس سوى الوهم الجميل بامتلاك الحقيقة أو بمعرفتها وبالتحكم بها، فمن الواضح الآن أن الفكرة القومية العروبية والتركمانية في الدولة العثمانية كانت حتى الانقلاب الدستوري (1908) إن لم نقل حتى مشارف الحرب الأولى، عملة غير معروفة لا في الكتابات أو البيانات والمنشورات السياسية السرية منها أو العلنية ولا حتى في أحاديث مثقفي العصر ولغتهم المتداولة[1]. يمكن القول بهذا الصدد أن الشرعية السياسية كانت في

(1) ثمة إجماع صريح إلى هذا الحد أو ذاك لدى الباحثين العرب بخصوص تأخر ظهور الفكرة القومية العروبية (أو الوعي القومي العربي)، من جهة، وعلى أن هذا الظهور ارتبط برد الفعل على الميول الطورانية والتتريك التي كانت تنتشر بالتدريج بين أوساط تركيا الفتاة والاتحاد والترقي أي بعد 1908 وربما بعد 1910، من جهة ثانية. وفي الأحوال كلها، لا يمكن وضع البيض جميعه في السلة نفسها. فليس العرب كلهم هم المعنيون بأمر ما اصطلح على تسميته باليقظة القومية. وحين نقول ليس العرب كلهم، فذلك لأن مصر والسودان وبلدان المغرب العربي كانت لأسباب تتعلق ربما بتاريخها الخاص أميل إلى التعلق بـ «الدولة العلية» في مواجهة الاستعمار البريطاني والفرنسي وكتعبير عن المقاومة وعن الرغبة في التحرر والسيادة الوطنية. وأغلب الظن أن الحركات الوطنية في هذه البلدان جميعها لم تشرع في التأكيد على خصوصيتها إلا منذ العشرينات، أي بعد إعلان الجمهورية التركية وإلغاء السلطنة ثم الخلافة الإسلامية، وظهور الدولة أو الكيانات الحالية. هذا دون أن نغفل الإشارة هنا إلى أن الوضع التاريخي الخاص بالجزيرة العربية وبمشيخات الخليج لا يتيح لنا الموافقة على الاستنتاج التعميمي الذي يلح الفكر القومي العروبي عليه بصدد تاريخه الخاص. انظر بخصوص نشأة الفكرة القومية العروبية:
زين نور الدين زين؛ نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية؛ (1968). بيروت، دار النهار للنشر.

نظر العرب والترك على الأقل هي شرعية السلطنة نفسها من حيث هي كذلك. وما هو متاح من الوثائق المتوفرة جميعها لا يسمح بالاستنتاج بأكثر مما يلي: ظهرت العصبية العروبية والتركمانية إلى ميدان العمل السياسي في وقت انهيار الدولة العثمانية وظهور عجزها، في زمن الحرب العامة الأولى، عن الصمود أمام تقدم القوات البريطانية والفرنسية في أراضيها. ومن الصعب الاستنتاج على ضوء المعطيات التاريخية على أن انخراط عدد من القبائل البدوية فيما صار يعرف باسم «جيش الثورة العربية» جاء نتيجة وعي قومي عروبي تؤكد عليه الرواية المتداولة رسمياً عن هذه الحركة الاستقلالية العربية. هل نقول إن العلاقات التاريخية التقليدية بين القبائل والسلطات المركزية في العالم الإسلامي كانت منذ القديم وحتى وقت قريب جداً هي على الأغلب علاقة احتراب وصراع وحملات عسكرية لبسط السيادة وغزو وسلب وخوات وتدمير يطال المدن والقرى والقوافل بما في ذلك محمل الحج إن لم نقل الأماكن المقدسة نفسها؟ وما تأكيدنا على هذه الواقعة إلا بهدف إبراز جدة الفكرة القومية في ثقافتنا وارتباط ظهورها بلحظة تاريخية معينة ومحددة هي خطة «ظهور الشرق الأوسط» الحديث بصيغته الجغراسياسية التي نعرفها اليوم، وليس الانتقاص منها بأية حال من الأحوال.

ثمة إجماع لدى دارسي الفكر السياسي لتركيا الحديثة أن ضياء غوك ألب Gökalp (1876 - 1924) هو المعبر النموذجي عن الفكرة القومية التركمانية[1].

= د. وجيه كوثراني؛ السلطة والمجتمع (سبق ذكره). انظر بشكل خاص الفصلين 3 و 4، (ص ص 125 - 188).

د. علي المحافظة؛ موقف فرنسا وألمانيا وإيطاليا من الوحدة العربية. (1985). بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. (انظر بشكل خاص ص ص 28 - 51: اليقظة القومية والوحدة العربية).

وعن الفكرة العروبية في مصر.

نبيه بيومي عبد الله؛ تطور فكرة القومية العربية في مصر. (1975). القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

وعن نشأة جمعية الاتحاد والترقي والحركة القومية في السلطنة العثمانية ثم في تركيا، يمكن العودة للدراسة الموثقة والغنية جداً بالمعلومات.

Eric Jan **Zürcher**, The Unionist Factor. The role of the Committee of Union & Progress in the Turkish National Movement 1905 - 1925. (1984) Leiden. E. J. Brill.

(1) نكتفي هنا بالإحالة إلى مصادر تركية بصدد المكانة الخاصة التي يحتلها ضياء غوك ألب في الفكر القومي =

فالرجل كما يقولون أثر في مصطفى كمال مؤسس الجمهورية التركية المعاصرة، وتداولت كتاباته التي أعيدت طباعتها مرات عديدة أجيال كاملة، وما زالت أفكاره وصيغه بعد حوالى سبعين سنة من وفاته في عام 1924 تلقى رواجاً يسمح بالافتراض أن غوك ألب هو في الأحوال جميعها واحد من صاغة الفكرة القومية التركية إن لم يكن أبوها ومن رسخ مبادئها الأولى وخطوطها الكبرى (ما دام السياسيون هم الذين صاغوها في مجال الممارسة والتطبيق وإذن التفصيلات). وفي الأحوال كلها لعبت كتابات غوك ألب هذا الدور التأسيسي الخطير بعد أن تم اعتمادها من قبل سلطات الدولة الأتاتوركية كفكر رسمي للدولة. ربما أسهم الموت المبكر لغوك ألب في ترسيخ أسطورته كباعث للفكرة التركية أي كأتاتورك ثقافي إلى جانب وبموازاة ولصالح أسطورة الأتاتورك السياسي أي المؤسس الفعلي أو المترجم الفعلي للقومية التركية في اطار السلطة السياسية، وسهل استخدام هذه الأفكار وتفسيرها وشرحها بما يتناسب مع المشروع الأتاتوركي ما دام موته قد أكمل أعماله أو بالأحرى حولها إلى ملك عام للدولة لها الحق كله في الانتقاء والاقتطاع والاستخدام التربوي أي لوضعها في متناول المعلمين يعيدون تفسيرها وقراءتها على قدر ما يعرفون وبحسب ما تشتهي العقيدة

= التركماني، وهذا كما لا أظنه يخفى على القارىء الكريم لأسباب تتعلق بمصداقية الإحالة ذاتها وليس لأنها الوحيدة التي تستحق الذكر من بين المصادر الكثيرة التي تحفل المكتبة بها بخصوصه. وفي الواقع، يكاد لا يخلو بحث عن الفكر السياسي والاجتماعي في تركيا الحديثة من صفحات كاملة خصصت لهذا الرجل المثير. يمكن العودة باللغة الإنجليزية للمقدمة الهامة التي نشرها نيازي بيركيز لأعمال ضياء غوك ألب:

Zia **Gökalp;** Turkish Nationalism & Western Civilization. Selected Essays of Zia Gökalp. Translated and Edited with an Introduction by Niyazi **Berkes.** (1959). London. George Allen & Unwin Ltd.

وكذلك لكتاب بيركيز الهام:

Niyazi **Berkes;** The Developmmt of Secularism in Turkey (1964) Montreal. University Press.

وباللغة الفرنسية، يمكن العودة لكتاب نيليفر جول الهام (صدر الأصل باللغة التركية في استانبول في 1991) الذي تخصص فيه صفحات عديدة لغوك ألب وللمشروع الكمالي من حيث هو مشروع حضاري متكامل (أي تغريبي بحسب ما تلح عنيه الباحثة):

Nilüfer **Göle;** Musulmans et modernes. Voile et civilisation en Turquie. (1993) Paris. La Découverte.

الرسمية وترى.

غير أن اهتمامنا بضياء غوك ألب مصدره كذلك أمران. أولهما، ما نلحظه لديه من نتوء واضح لمثنوية حادة سنجدها لدى نظيره المفكر القومي العروبي (إن لم نقل لدى كل مفكر قومي على الإطلاق)؛ وثانيهما، هو أن الرجل الذي عاش كما يبدو اللحظة الانتقالية الحرجة التي أشرنا إليها على شكل دراما أو مأساة ملأت زوحه القلقة وتلبسته حتى أواخر حياته (فقد كان شاعراً معروفاً، وجاء إلى الفكر السياسي والاجتماعي من خلال التفكير الصوفي الذي ظل بارزاً لديه وخصوصاً في قراءته للمجتمع وللتاريخ)، استطاع أن يبقى مع ذلك حتى أواخر أيامه بعيداً عن العمل السياسي المباشر، بمصاعبه ومباذله ومقتضياته، واقتصرت مساهماته الهامة على التعليم والتأليف والنشر[1] . إنه إذن ذلك المفكر القومي بامتياز الذي يعنينا في هذه الحالة الخاصة التي يمثلها ضياء غوك ألب ويحفزنا على التأمل والمساءلة.

يستوجب الأمر التوضيح الإضافي. لا تقتصر أهمية غوك ألب على ما تقدم ذكره فحسب. فلقد خلف الرجل نتاجاً فكرياً خصباً لا تعوزه الأصالة المثيرة للإعجاب. واستطاع بحق أن يشيد نظرية ثرية هي على أقل تقدير متماسكة داخلياً وراسخة البنيان، من جهة، وتنسجم، من جهة ثانية، مع معارف مرحلته ومستوى هذه المعارف على الصعيد العالمي وليس على المستوى المحلي فحسب. فقد كان غوك ألب على اطلاع يبدو وثيقاً على النظرية الاجتماعية في زمنه، وعرف كتابات كبار علماء

---

(1) ولد ضياء غوك ألب في ديار بكر (شرقي الأناضول) من أسرة كردية على الأرجح. في استانبول التي انتقل إليها في 1896 عرف كشاعر اجتمعت لديه التأثيرات التحديثية والصوفية في الوقت نفسه. بيد أنه في سالونيكا التي عين فيها كمعلم فيما بعد أخذ يشق طريقه الخاص وبدأت أفكاره تتوضح وتتبلور. كانت المدينة حالة خاصة في السلطنة. فقد شاع فيها جو من الحرية جعل منها في الحقيقة المدينة العثمانية الوحيدة التي تتعايش فيها الأفكار جميعها تعايشاً هو إلى العلنية أقرب. فإلى جانب أفكار الإصلاح ووسائله والدستور (المشروطية) التي هيمنت على العقول والنقاشات، كانت سالونيكا هي كذلك عاصمة الحركات الانفصالية البلقانية على وجه التخصيص وكعب أخيل في الدولة العثمانية. غير أن سالونيكا كانت بالاضافة إلى ذلك التربة الخصبة التي ترعرعت فيها العواطف الحادة الوطنية والقومية العثمانية على شكل «رد فعل ضد الحركات القومية لدى الشعوب غير المسلمة وغير التركية»، بحسب ما يقول نيازي بيركيز في المقدمة التي كتبها لترجمة أعمال غوك ألب (مرجع مذكور سابقاً؛ ص 21). يمكن التذكير أن سالونيكا هي موطن الاتحاد والترقي ومعقلها ومكان ولادتها

الاجتماع بما في ذلك فلاسفة الأنوار ورومانسيـي القرن التاسع عشر. وإذ لم يكن من الممكن آنذاك النجاة من شباك النشوئية التطورية التي سيطرت وما زالت تسيطر على العقول البشرية الحديثة، فقد كان من المنطقي أن تشكل النواة التي قام عليها بناء غوك ألب الفكري بمجموعه. هذا يشرح ربما التشابه الشديد بين تطورية غوك ألب التاريخانية ومراحل عالم الاجتماع الفرنسي أوغست كونت المتراكبة في تعاقب صاعد نحو قمة سعيدة هي الوضعية العلمية. بيد أن هذا يشرح خصوصية المذهب الغوك ألبي. فأوغست كونت الفرنسي يتحدث عن بشرية واحدة موحدة في تطورية تفصح عن نفسها في الفكر. ومذهبه الوضعي لا يعترف بأية حلقة تتوسط العلاقة بين الفرد والبشرية جمعاء، ولا يجد في الواقع أية ضرورة لوجود مثل هذا التوسط. في حين أن غوك ألب الشرقي، الشاعر والمتصوف، والعثماني المتأثر بالمفكر الكبير نامق كمال، فلا يحتمل مذهبه إنسانية شمولية وتاريخانية توحيدية ترجىء، من الناحية العملية، معالجة المشكلات الساخنة التي تظل بالنسبة له المشكلات المرتبطة بالتراجع والضعف والتقهقر العثماني في مواجهة أوروبا والأخطار الواقعية والمحتملة الماثلة. وسيشبه موقفه بهذا موقف المفكرين القوميين الألمان الذين يقولون ما قاله فريدريش ليست List في العام 1841. من أنه «بين الفرد والإنسانية تنتصب الأمة»[1] .

هكذا كيف ضياء غوك ألب منهجه بما يتناسب مع العقيدة القومية ويتوافق معها توافقاً لا خلل فيه ولا تناقض. فعلى قاعدة القوميات والخصوصية القومية التي بنى عليها منهجه الخاص، توصل غوك ألب إلى التأكيد على التنوع في داخل التطور البشري العام الذي تلح النشوئية الارتقائية عليه ويشكل أس عقيدتها التاريخانية الحاسمة. وبذلك استطاع غوك ألب أن يظل في إطار النشوئية، ولكن بعد أن نزع عنها جوهرها التوحيدي، من جهة، وبعد أن جعل منها حركة عامة تتمفصل عقدها لدى التاريخ الخاص بالأمم. لا تاريخ بشري عام واحد ومتصل أي غير متقطع وصاعد إذن، بل تاريخ أقوام وجماعات وحضارات تنشأ وترتقي، وهي التي تخضع لحركته الصاعدة. بيد أن مهمة غوك ألب ما كانت ممكنة من ناحية نظرية على الأقل إن لم ترتكز على نظرية

(1) انظر بخصوص بحث موسع عن الفكرة القومية في ألمانيا في النصف الأول من القرن الماضي:
Roman **Szporluk**; Communism and Nationalism. Karl Marx Versus Friendrich List. (1988). New York & Oxford. Oxford University Press.

قام بتطويرها في علم الاجتماع أطلق عليها اسم علم اجتماع الثقافة؛ أنشأ فيها علاقة وثيقة بين الثقافة والحضارة، من جهة، وسعى بواسطتها، من جهة ثانية، إلى أن يشرح «عبقرية» الشعوب والأمم، وهذا كما كنا ألمحنا في الوقت نفسه الذي سعى من غير كلل، من جهة ثالثة، إلى صياغة التعريفات ونحتها وتطويرها بل وتقريبها بلغة مبسطة بغرض جعلها في متناول الجميع.

2 ـ ليس غرضنا من عرض المفاهيم الأساسية أو المفتاحية لضياء غوك سوى التعرف على الجانب السياسي من أفكاره تعرفاً يبعدنا ما أمكن عن التبسيط المخل والتشويه الهمجي. فغالبية الذين كتبوا عنه من بين الترك الذين أتيحت لي فرصة الإطلاع عليهم بما في ذلك نيازي بيركيز، اختزلوه إلى هذا الحد أو ذاك إلى داعية للتغريب الثقافي و/ أو السياسي، ووضعوه من حيث أرادوا أو لم يريدوا في كيس واحد حشروا فيه الجميع. فقد كانت المشكلة الكبرى التي تشغل تفكيره هي على الأرجح المشكلة التي شغلت كبار رجالات عصره والتي يمكن تلخيصها بمشكلة التقهقر العثماني في مواجهة الغرب بقوته وجبروته وغطرسته وأهم من ذلك بتفوقه وبهجماته الظافرة. وفي الواقع، فإن الاستنتاج المركزي الذي توصل إليه غوك ألب هو الاستنتاج ذاته الذي توصل إليه كثيرون غيره من كبار المصلحين العثمانيين أمثال نامق كمال وجمال الدين الأفغاني وغيرهما. فهو توصل مثلهما إلى أنه لا إصلاح من غير «انقلاب» (أي ثورة) شامل في المجتمع والإدارة أي من غير ثورة اجتماعية أرادوها شاملة وعامة. ولو توخينا الدقة والأمانة لوجدنا أن النتاج الفكري لغوك ألب يظل قريباً في أس مبناه ومعناه من النتاجات الفكرية لمعاصريه من كبار مصلحي العالم الإسلامي ونامق كمال منهم على وجه التخصيص.

من المجمع عليه اليوم أن حركة الإصلاح في العالم الإسلامي قامت على فكرة مركزية قوامها إمكانية التوفيق بين الإسلام والحضارة الغربية الحديثة، وذلك على قاعدة التكامل بينهما أو بالأصح عدم التعارض وعدم التنافر. غير أن جمعاً كهذا لا يصبح ممكناً إن لم يستند على افتراض إمكانية أخرى هي إمكانية الإصلاح نفسه، أي قابلية النظم السياسية والجماعات البشرية على تمثل الحضارة الحديثة، التي هي غربية بحسب السياق والتعريف، وتقبلها و/ أو تكييفها. هذا يشرحه الجدل الذي لم يهدأ بعد بخصوص الحضارة الغربية وبخصوص الفصل في داخلها بين جانب مادي، تقني،

عمراني من جهة، وجانب فلسفي، معرفي و «روحي»، من جهة ثانية، وبخصوص المزاوجة بين الأصالة والمعاصرة أي بين النهضة (التقدم، التطور إلخ) والحداثة، من جهة ثالثة.

لكن غوك ألب قلب العلاقة الحرجة التي دأب المصلحون على البت بشأنها بين «جسد» الحضارة الغربية و «روحها»؛ أو هو بالأحرى سعى إلى تجاوز التناقض الداخلي الكامن في حركة الإصلاح (ولا أقول إنه تجاوزه فعلاً أو لم يقع في تناقض مركزي آخر كما سأبين فيما بعد) وهذا بواسطة تبنّيه للنظرية القومية بصيغتها المنتشرة وقتئذ في شرقي أوروبا وخصوصاً في روسيا والتي يمكن تلخيصها هنا تلخيصاً لا يخلو من التعسف باسم نظرية «روح» الشعوب والأمم (ما عرف لدينا باسم الشعبوية). يمكن القول بهذا الخصوص إن ضياء غوك ألب، الذي كان قريباً جداً من تفكير نامق كمال، دفع التناقض البنيوي الذي تحتوي عليه نظرية هذا الأخير في التوفيق بين حضارة الإسلام وحضارة الغرب (وهي نظرية تشبه شبهاً مثيراً للتأمل ما يعرف لدينا اليوم بالتوفيق بين الأصالة والمعاصرة) إلى الحد الأقصى الممكن، وذلك من خلال تبنيه لها، من ناحية، وبتوسل «علمنة» الجانب التصوفي منها، من ناحية ثانية. فلما كانت المجتمعات تمتاز وتتحلى وفق هذه النظرية بـ «روح» تشف عن نفسها وتعبر عن ذاتها عبر التاريخ الذي يتطور لديها في خط صاعد من المرحلة البدئية البسيطة إلى المرحلة العليا المعقدة والتي هي مرحلة التحضر والترقي (أي التقدم)، فقد استنتج غوك ألب استنتاجاً مثيراً قوامه استحالة استيراد النظم (بالارتكاز على برهان منطقي قائم على التمييز بين الأفراد والمجتمع، وأنه لهذا لا مهرب من اكتشاف «روح» المجتمعات، أو عبقريتها التي تشف عن مكنونها على شكل حقيقة متعالية تثوي في تاريخها الخاص وتفصح عن نفسها فيه)، وبضرورة استنباطها و/ أو تكييفها في حالة «استيرادها» بحيث تنسجم مع روح الشعب وعبقريته الخاصة. هكذا تبدأ الحقيقة الغوك ألبية من المجتمع؛ ومن روح الجماعات والأمم وعبقرياتها الخاصة تستنبط النظم وتنشأ وتتطور أو تموت. لا حقيقة إذن من خارج الشعب، وما يقبله الشعب ويقر به فهو الصحيح والمناسب، أما ما يرفضه فهو الباطل بعينه من غير عوج أو لبس. هل نقول هنا إن الجهد النظري لغوك ألب (وهو بالمناسبة ليس جهداً أصيلاً أو مبتكراً ما دامت المفاهيم المفتاحية في هذه النظرية «الشعبوية Populism» التي تقدس الشعب هي مزيج من

عناصر متنافرة انتشرت بين أوساط سلافية خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، وثمة إشارات تفيد باحتمال عودتها اليوم كما يدل على ذلك بعض مما ينتشر في روسيا وغيرها) حول بذلك البرنامج السياسي والإصلاحي إلى برنامج يستند على فلسفة وعلى قاعدة نظرية لا تخلو من جلذبية وتماسك وفعالية سياسية إذن؟[1]

3 ـ هكذا عبّد ضياء غوك ألب الطريق أمام الحركة القومية التركمانية وقدم لها القاعدة النظرية الضرورية والشرعية الفكرية أو الرمزية التي لا يقوم من غيرها مشروع سياسي. وهكذا لم يتبق أمام الحركة التركمانية إذن سوى «العودة إلى الينابيع» أو الأصول الأولى التي تلح عليها جميع الحركات القومية في كل مكان في العالم. وهي أصول، بمقدار ما هي مزعومة وملفقة أي غير تاريخية وغير موضوعية وخطاطية، إلا أنها، في سياق المشروع السياسي للحركات القومية كلها وليس التركمانية فحسب، تحقق وظيفة تعبوية فائقة الفعالية والزخم. وفي الحقيقة، يتيح «اختراع» التاريخ التركماني الخاص في هذا السياق للحركة القومية اكتشاف ثقافة تركمانية خاصة، عبقرية ومتفوقة بالضرورة، وفي الحقيقة اكتشاف قوم تركماني وعنصر تركماني أي قومية تركمانية وشرعية سياسية تركمانية إذن. وهو اختراع ذو فائدة سياسية كبيرة إن نحن تذكرنا أن الشرعيات السياسية التي كانت تتنازع الساحة السياسية العثمانية كانت، بالإضافة إلى القومية التركمانية التي دخلت الحلبة متأخرة، هي الشرعية

(1) هكذا سيصبح الشعب معلماً لنخبته ذاتها. وما تقوم به الحركة القومية التركمانية هو إلى عمل المعالج النفسي أقرب: شفاء النفوس المريضة، وجعلها تؤمن بأن شعبها هو تركماني وليس عثمانياً، وأن لغتها المتداولة، التي هي لغة الشعب، هي لغة تركمانية وليست عثمانية، أما كيف ستتم معالجة هذا الانفصال القائم بين نخبة «عثمانية» وشعب تركماني، فبواسطة وصفة كانت بشرت بها الحركة الشعبوية الروسية وغيرها قوامها «الذهاب» إلى الشعب. «باندماجها الكامل في ثقافة الشعب Folk Culture ستغدو النخبة العثمانية نخبة قومية» [من نص بعنوان «نحو الشعب» كتبه عوك ألب في 1923 ونشره بيركيز في ترجمته التي سبق ذكرها، ص 262]. ومع ذلك، لا يظنن أحد أن تنصيب الشعب وتتويجه هنا كحامل للمعرفة وكمصدر للحقائق هو تنصيب نهائي وقاطع. فهو مشروط في الحقيقة بمصدر آخر أعمق وأشد فاعلية هو الفلسفة القومية بطبيعة الحال. فالقوميون التركمان لم يعلموا النخبة «اسم الأمة فحسب، بل وكذلك اسم اللغة الجميلة لهذه الأمة»، (ص 261 من المرجع المذكور). ما تقدم لا يمنع غوك ألب من أن يعلن عن أن الهدف الثاني من التوجه نحو الشعب هو ببساطة حمل الحضارة، إليه، ذلك أن «الشعب تعوزه الحضارة» (المصدر نفسه. ص 262).

الإسلامية الجامعة التي حمل لواءها المشروع الحميدي، والشرعية العثمانية التي رفعتها الحركة المشروطية (الدستورية) ووريثتها الانقلابية بقيادة جمعية الاتحاد والترقي. بيد أن الوظيفة النوعية الثانية التي يحققها هذا الاختراع التلفيقي لثقافة تركمانية خاصة هي التأكيد على أن الجنس التركماني قد أهلته الطبيعة وحبته بالعناصر البنيوية الضرورية لتمثل الحضارة الحديثة الغربية بتلقائية ويسر[1]، وبالتالي إثبات جدارتها في معمعان البحث عن خلاص لمأزق المشروع العثماني.

لما كانت الثقافة القومية هي التي تقوم بحسب غوك ألب بحراسة الشخصية القومية والتقدم الاجتماعي في آن، فإن افتراضه في العودة إلى الماضي هدفه تحقيق بعث حضاري جديد؛ وهو بعث جوهره كما لاحظت نيليفر غول هو «التوفيق بين الأمة التركية والحضارة الغربية»[2]. فلكي تتصل الأمم بالحضارة الحديثة، يتوجب عليها أن تحافظ على أصالتها وخصوصيتها، أي أن تستمر في التاريخ وذلك بواسطة وعن طريق الدخول في التاريخ الحديث من باب خصوصيتها وثقافتها الشعبية التي هي، بحسب غوك ألب ونظريته «الشعبوية»، تقدمية بالضرورة.

غير أن التناقض أو العطب الجوهري في هذه النظرية فيكمن في أساسها النظري أو قاعدتها التي تقوم عليها وهي ما يمكن أن نطلق عليه هذا اسم «النظرة إلى التاريخ» أو بالأصح النظرة إلى الذات. فالتاريخ، أو الماضي، هو في هذه الحالة تاريخ انتقائي، غائي، أو بالأحرى قابل للتحكم به وللتصرف فيه. وإذ يفترض مشروعه القطيعة الفعلية مع الحاضر الراهن، ومع الماضي القريب، الماضي المعاش والحي والذي يملأ الذاكرة والوعي والنفوس، فهو يقترح بالمقابل ملء الفراغ الحاصل (وهو دائماً فراغ

---

(1) Nilüfer Göle; Musulmanes et modernes. Ibid. (P P. 34 - 36) & (P. 60).

(2) المرجع السابق نفسه. ص 35.
يبرهن ضياء غوك ألب في محاضرته «هل تركيا أمة حديثة؟» على أن التركمان هم أمة حديثة بالتعريف. فنظراً لغياب الملكيات الكبيرة في الأناضول وانتشار الحيازات الصغيرة فيها، ونظراً لانتفاء البنية القبلية كذلك، يخلص غوك ألب ببساطة إلى أن ديار التركمان تتحلى بخاصتين مركزيتين من خصائص المدنية الحديثة: «ثمة بنية اجتماعية ديمقراطية كلية هي من منظور التركيب الجنسي متناسقة كذلك». (ص 145 من ترجمة بيركيز) يبقى التحديث اللغوي حتى تتمكن تركيا من أن تصبح دولة حديثة» (ص 144 من المصدر نفسه).

افتراضي يقتضيه المنطق الداخلي للمشروع ويهيىء إليه) وذلك بواسطة القفز إلى الماضي البعيد والسحيق، أي بالقفز إلى ما يمكن تسميته هنا بـ «الجذور» الموغلة في القدم والطاعنة في المجد بحيث «تحرق» ما بينهما من مراحل، وبحيث تبدو القرون الإسلامية وخصوصاً العثمانية منها كما لو كانت برهة قصيرة عابرة في الزمان التاريخي الممتد للقوم التركماني، من جهة، ومشوهة له ما دامت وقفت بينه وبين جذوره وأصوله وأبعدته عن الينابيع الأولى التي هي مصدر عبقريته وخصوصيته التاريخية، من جهة ثانية. هذا إن لم نتحدث عن وظيفة تعويضية من ناحية نفسية في مواجهة العجز الماثل الراهن والواقعي حيال المصاعب والتآكل والتدهور الذي كان يتسارع بوتيرة مرعبة.

ليس الغرض من لجوء غوك ألب إلى التاريخ هو التعرف عليه بغرض فهم الماضي من حيث هو كذلك. وهو لا يتعامل معه إلا من حيث هو مادة خام، يمكن التحكم بها وقولبتها وإعادة صياغتها بحيث تغدو مطواعة وفي متناول اليد وهذا لصالح رواية معروفة سلفاً ومحبوكة سلفاً ومكشوفة الأسرار بشكل مسبق. لا يقرأ غوك ألب التاريخ إلا لصالح المشروع الحضاري الذي يتلبسه ويملأ كيانه ويعمل على التبشير به من أجل المستقبل الجميل. هكذا يكمن التناقض الكبير الأول الذي يتلبس المشروع القومي التركماني في العلاقة بالماضي نفسه: يصبح الماضي، أو بالأحرى صورته كما لا يخفى، وسيلة للقطيعة مع الماضي، لصالح مشروع حضاري يستحيل بالتعريف أن يكون تركمانياً أي ينسجم مع «الجذور» والأصول الأولى التي يفترضها المفكر القومي التركماني كمصدر لشرعية مشروعه.

لا يتبق على المفكر القومي التركماني سوى أن يشبع التوتر الحاصل نتيجة تغلغلِ الغرب في الشرق وذلك عن طريق استنباط توليف جديد (هو بدوره كذلك ليس أصيلاً أو مبتكراً ما دام تكرر ويتكرر لدى الروس والعرب والبلغار والصرب. . . الخ) في داخل الفكرة السياسية أو المشروع السياسي/ الحضاري الذي يقترحه للتركمان، وهو مشروع الدولة القومية. هكذا ستغدو استعادة الماضي السحيق ممكنة أو بالأصح افتراض هذه الاستعادة غير الممكنة إلا في قلب النظرية، ورسم خط الزمان وتخطيطه بحيث يتحول إلى معنى خالد ينساب في التاريخ ويتخلله ويثوي فيه، من جهة، ولا يتطلب الأمر من المفكر القومي سوى أن يكشفه للملأ أي أن يقرأه بالنيابة عن الجمهور، من جهة ثانية. سيصبح التاريخ رسالة حضارية أوكلت «الطبيعة» أمرها إلى

الأمة التركمانية، وهيأتها لتأديتها ولإضاءة البشرية الغارقة في الظلام بنورها السرمدي البهيج. وهكذا لا يغدو الانخراط الثقافي والسياسي في الغرب تكيفاً (ضرورياً؟) مع البشرية الجديدة التي كانت الزحوف الغربية تقولبها وتعيد صياغتها، بل عودة للأصول الأولى بعد أن صارت، بتوسل الفكرة القومية، روحاً نقية وصافية معطاء. وهكذا ستصبح الأمة التركمانية في أصولها غير الملوثة هي أصل الحضارة كلها بما في ذلك بالطبع الحضارة الغربية المهيمنة.

للأمة التركية عبقرية خاصة إذن؛ إذن؛ وهي عبقرية تتيح لها بل وتمكنها من دون غيرها من الأمم الأخرى جميعها من أن تدخل الحضارة الحديثة بامتياز خاص قوامه أنها ليست مضطرة كمثل غيرها إلى الابتعاد عن تراثها والتخلي عن أصالتها من «أجل الانتساب إلى نادي البشرية المعاصرة. يكفيها أن تستعيد ماضيها البعيد، وأن تنفض عنها ما علق بها من دخائل فارسية وعربية وغيرها[1] . لكي تجد نفسها في عقر دارها وفي قلب خط تاريخ «الترقي»، أي التاريخ الحديث. أما ما بين الماضي السحيق، والوقت الحاضر من مراحل وعصور وخبرات متراكمة وذاكرة إلخ، فستصبح بحسب القراءة هذه مراحل تشويه وابتعاد عن الأصالة والذات.

لا يحسبن أحد أننا نحشر غوك ألب مع ذلك في خانة الطورانيين العنصريين بالمعنى الحرفي المبتذل للعنصرية. وتركمانيته، بالتعريف وبحسب ما استقرت عليه نظريته التي ألمحنا إليها وأطلق عليها اسم علم الاجتماع الثقافي، هي أقرب إلى البنية الواقعية التعددية للسلطنة العثمانية بموزاييك أقوامها وشعوبها وعناصرها البشرية، منها إلى العنصرية الطورانية لدى يوسف أقشرا مثلاً. فقومية هذا الأخير تستند على قراءة للتاريخ تقلب بحسبها العلاقة بين الإسلام والتركمان لصالح هؤلاء الأخيرين. وما يقترحه أقشرا على التاريخ فهو في الواقع اختزاله إلى سلسلة متلاحقة تلاحقاً سببياً من الأحداث التي يحتل فيها العنصر «الطوراني» موقع القلب والمركز. يتحول الإسلام في دراسته التي أسماها بـ «النظم السياسية الثلاثة»[2] إلى دين تتلخص رسالته في

(1) للكتاب ترجمة باللغة الفرنسية. انظر:

François **Georgeon;** Aux origins du nationalisme turc. Yusuf Akçura (1876-1935). 1980. Paris E.A.D.P.F.

(2) François **Georgeon;** Ibid. p p. 3 - 5. =

خدمة القومية التركمانية وتحقيق أهدافها الكبرى الثاوية في التاريخ. هكذا تصبح الدولة السلجوقية ثم الدولة العثمانية وغيرهما برهاناً على عبقرية العنصر التركماني وإثباتاً على تحليه برسالة خاصة تميزه وتعلي شأنه من دون غيره من العناصر والشعوب والأمم والأقوام.

من الممكن فهم القاعدة البسيكولوجية لأطروحة أقشرا، إن كنا لاحظنا أن أصوله التترية، من ناحية، ومعاناته من الاحتلال الروسي بعنصريته الهمجية، من ناحية ثانية، ربما لعبا دوراً في دفعه للنظرية العنصرية الطورانية حتى طرفها الأقصى الممكن وإعطائها مضموناً سياسياً بعد أن كانت حتى ذلك الوقت مقتصرة على البعد الثقافي. ومن غير المشكوك فيه بهذا الخصوص، أن مشروع أقشرا السياسي، الذي يمكن تلخيص هدفه البعيد أو النهائي في توحيد العنصر التركماني المنتشر في طوران التاريخية أي في البقاع الممتدة من الصين حتى الأناضول مروراً بروسيا وآسيا الوسطى والبلقان، يندرج هو كذلك في الظروف الخاصة لمأزق المشروع العثماني. وهو بهذا المعنى مشروع طموح يقترح حلاً ثالثاً وطريقاً ثالثة للأزمة العثمانية. فبين الجامعة الإسلامية الحميدية، وعثمانية الدستوريين، يدق أقشرا منذ العام 1904 المداميك الأولى لمشروع التركمانية الجامعة التي ستصبح بعد أقل من عشرين سنة دين الدولة الأتاتوركية وأساس شرعيتها السياسية. يمكن الاتفاق بهذا المعنى فقط مع جورجيون الذي وضع أقشرا في خانة الرواد والمفكرين الطليعيين بالقياس إلى مفكري عصره بما في ذلك غوك ألب نفسه[1].

= في كل مكان وليس لدى الترك فقط، لا يتساءل المفكر القومي عن أصالة فكرته ذاتها. فالفكرة القومية هي أولاً فكرة أوروبية غربية نشأت، تاريخياً، في ظروف التوسع الأوروبي وتكون الإمبراطوريات الاستعمارية. وهو لا يتساءل في الحقيقة كذلك عن إمكانية التوفيق بين الرغبة القوية في الاحتفاظ بالهوية والأصالة (وهي في الأحوال كلها أساس العقيدة القومية) والنزعة إلى المعاصرة بما هي دائماً سيرورة قطيعة وانقطاع وهمي أو مفترض في داخل الأصالة واندماج وهمي أو مفترض في الحضارة الغربية بكل ما تمثله من مشكلات تهدد منذ البداية هذه الأصالة ذاتها.

(1) ثمة أكثر من دراسة كتبها ضياء غوك ألب في الكتاب الذي ترجمه وقدم له نيازي بيركيز (انظر المرجع سابق الذكر) تعالج هذا الموضوع الحاسم بالنسبة لأية حركة سياسية مهما كانت، وهو تعريف الجماعة البشرية التي تستهدفها. في «أمة ووطن» (1914) دخل في سجال تعريفي حدد فيه من الناحية المفهومية التخوم العملية لـ «القوم» التركماني. ففي حين يخلط أنصار الجامعة الإسلامية، كما يقول، بين الأمة والملة، =

ومع ذلك، فمن الواضح أن غوك ألب يبذل جهداً خاصةً بهدف تحديد تخوم الأمة التي يعني برسم تفاصيلها وبالكشف عما تحتوي عليه من خصوصيات. وهو يقحم نفسه لهذا السبب بالذات (في كتابه «أسس التركمانية» الذي نشره قبل سنة واحدة من وفاته في العام 1923) في سجال تعريفي هو بالنسبة لنا اليوم ذي دلالة خاصة[1]. ففي سياق بحثه الحثيث عن أصول لغوية وعنصرية للشعب التركماني، وبعد إجراء سلسلة من الاستبعادات لشعوب بأسرها كالماغيار والبلغار والمغول من أرومة طوران، ينتهي غوك ألب إلى النتيجة الحاسمة التالية: «طوران هي الموطن الكبير لأجداد الترك كلهم؛ ولما كانت حقيقة في الماضي فهي يمكن أن تصبح مجدداً كذلك في المستقبل. إن الطورانيين هم مجموع الأقوام التي تتحدث اللغة التركمانية»[2].

= وتلتبس على أنصار الجامعة العثمانية الفروق القائمة بين الدولة والأمة، يقف القوميون التركمان في الموقف الصحيح بحيث يميزون من غير لبس الملة والدولة والأمة. «ثمة في الحقيقة وطن للإسلام هو الأرض المبجلة للمسلمين كافة. في حين أن هناك وطناً آخر هو الوطن القومي الذي نطلق عليه، في حالة الترك، اسم طوران» (78)

(1) وفي مقال آخر بعنوان «ما هي الأمة» (1923)، يؤكد غوك ألب على وجهة نظره التي كان بينها في الدراسة آنفة الذكر من أن الأمة تتحدد بالانتماء الثقافي واللسني وليس بالعنصر أو الجنس. ففي حين ألح في الدراسة الأولى على الجانب اللغوي في تقرير الانتماء: «الأمة هي مجموع أولئك الذين يتحدثون اللغة ذاتها» (ص 77)، وسع في الدراسة الثانية قاعدة هذا الانتماء القومي لتصبح ثقافية ونفسية بالمعنى الألماني للقوم Volk الذي لا يقيم حدوداً فاصلة بين الثقافة والحضارة واللغة (ص 134 - 138). ربما كانت الأسباب العملية أي السياسية هي وراء مثل هذا التعريف. فالرجل من ديار بكر. وهو يعتبر أن سكانها هم تركمان (بدليل أنهم يتكلمون لغة تركمانية محورة بسبب هيمنة الإقطاع الأجنبي غير التركماني)، حتى «لو كان أهل ديار بكر يتحدرون من أصول كردية أو عربية (من مقال بعنوان جنسيتي (ص 43 - 45). وهو يعترف في موضع آخر أن التعريف القائم على العنصر أو الجنس أو الأصل الجغرافي مؤذٍ من ناحية عملية لمشروع الدولة القومية التركمانية. «لو تبنينا منهجاً مغايفراً لوجهة النظر هذه، لتوجب علينا أن نستبعد العديد من مثقفينا ومناضلينا» (ص 138).

(2) Zia Gökalp; The Principles of Turkism. Tr. by R. Devreux. (1968). Leiden. Brille. P. 21.

يستحسن التوصل إلى توضيح المقصود من تعبير طوران. فالكلمة، وهي من أصول لغوية وثقافية فارسية، كانت في بداية أمرها تشير إشارة غير دقيقة وخرافية إلى شمال فارس وشرقها. تحول استخدامها بالتدريج وبطريقة هي إلى الأسطورية أقرب بحيث صارت تشير إلى «مهد» افترض أنه في آسيا الوسطى للأقوام المتحدة من «العنصر الطوراني». مهما يكن أمر الجدارة العلمية للعرق «الطوراني» والدمج الواضح الذي يصار فيه إلى التوليف بين خليط متنافر من عناصر عرقية عديدة من الصعب الجمع بينهما إلا في قلب الأساطير العنصرية، فإن «الطورانية» هي الصيغة الإيديولوجية للمشروع السياسي الهادف إلى =

4 ـ لا تتوقف سلسلة اكتشافات غوك ألب عند حدود التنقيب عن ماض قومي لديار التركمان واكتشافه. فشرعية مشروعه السياسي الذي يبشر لبنائه في المستقبل بحاجة هي الأخرى بدورها إلى «جذور» تاريخية تسبغ عليها الأصالة والرسوخ. هكذا سيفعل ما فعله وسيفعله المفكرون القوميون جميعهم في كل مكان في العالم من الإمعان في التأويل والتلفيق الإيديولوجي. وسيكتشف بالطبع أن الحركة القومية تخضع هي كذلك لقوانين النشوئية الارتقائية ذاتها. وهكذا ستمتلك الفكرة القومية التي لا تاريخ لها أصولاً تاريخية وحركة ذات مآل مقرر سلفاً ومعروف سلفاً هو تمامها واكتمالها لدى فيلسوفها، الذي هو ضياء غوك ألب نفسه بطبيعة الحال. وإذ يعوزه التاريخ الذي يظل، بوقائعه وماديته المتعينة، مصدراً ضرورياً لمصداقية أفكاره عن مشروعه السياسي «التاريخي» والحاسم ما دام هو الطريق الوحيد للولادة الجديدة المنتظرة، لا يبق أمامه سوى «اكتشافه» وصياغته وبالأحرى تأليفه وابتكاره. أما كيف يفعل ذلك، فهذه قصة أخرى تماماً يستحسن عرضها بسرعة لتوضيح ما نقول، من جهة، ولما في ذلك من إحالة مباشرة إلى الكيفية التي يصار فيها سرد تاريخ الحركة القومية العروبية من جهة ثانية. في الفصل الأول من كتابه أسس الفكرة التركية (تركو غلون إساسلاري) الصادر في العام 1923 أي قبل سنة واحدة من إعلان الجمهورية التركية وبعد حوالى سنة من إعلان فصل السلطنة عن الخلافة، يعرض ضياء غوك ألب لتاريخ الفكرة التركمانية «في هذا القرن» (لا ننس أنه كتب نصوصه الأساسية في القومية التركية بين 1918 و 1923). تخضع مراحل تاريخ الفكرة القومية، على قصره الشديد كما رأينا، إلى منطق داخلي هو في الحقيقة نشوئي تطوري أو خطي لا يقبل العوج يدفع الفكرة إلى الظهور المتدرج في وضوحه والمتطور في تماسك منطقة من حالة دنيا هي بحد ذاتها نقلة أولى على الطريق

= توحيد الشعوب التي تقطن المناطق الطورانية في دولة واحدة. أكثر من ذلك، لم ينشأ المشروع في أصله لدى الترك، بل لدى الهنغار وذلك كرد فعل على العصبيتين اسلافية والألمانية وموقفهما السلبي من الماغيار. وهي في الواقع لم تشق طريقها مباشرة إلى «الترك» إلا بعد مرحلة قصيرة تبلورت فيها سياسياً لدى عدد من مثقفي مناطق آسيا الوسطى الخاضعة للاحتلال القيصري الروسي. بخصوص تعريف مفيد لطوران، انظر:

Serge **Zankovski.** Pan-Turkism & Islam in Russia. (1960). Cambridge & Massachussettes Harvard University Press. P. 337.

وكذلك **Georgeon** (المرجع السابق، ص 20).

الذي لا طريق غيره وربما لا محيد عنه. في المرحلة الأولى يوجد عشرات الأجانب من المعجبين بالصناعة التركية وبالحياة التركية من رسامين ورحالة ومختصين بتركيا من الذين كتبوا «كتابات متعاطفة» أمثال لامارتين Lamartine وأوغست كونت Conte، لافيت Laffite، ولوتي Loti وفارير Farrère. أما بدايات «النهضة» بين الأتراك أنفسهم فيعيدها ضياء غوك ألب إلى الحركة الأدبية التي أخذت تشق طريقها إلى الوجود والتبلور في نهاية حكم السلطان عبد العزيز وبدايات حكم السلطان عبد الحميد الثاني. فلقد تأسست المدارس العليا والجامعات في استانبول العاصمة، وكان من بين أساتذة الجامعة أحمد وفيق باشا (1823 - 1891) الذي ترجم من اللغة التركية الشرقية إلى لغة استانبول التركية تاريخ العنصر التركماني، ووضع معجماً للهجة العثمانية بصفتها كما يعتقد غوك ألب واحدة من اللهجات التركية الثلاث؛ وهذا بالإضافة إلى ترجمة للعديد من مسرحيات موليير، وتتريكها. غير أن أهمية أحمد وفيق باشا تتمثل بحسب غوك ألب في تبنيه لنمط الحياة التركية في المأكل والملبس والتعامل والاستهلاك. أما الشخص الثاني الذي شكل باكورة الوعي التركي الذي كان يترسخ بحسب قراءة غوك ألب للتاريخ فهو سليمان باشا (سليمان حسنو باشا (1838 - 1892، مدير المدارس الحربية الحديثة وفي الوقت نفسه مدير الكلية الحربية بين 1874 و 1877، مات ببغداد بعد نفيه إليها في عام 1877 إثر تحميله مسؤولية الهزيمة في الحرب البلغارية). لقد سعى سليمان باشا إلى تتريك الفن الحربي وأدخل تاريخ جنكيز خان وتاريخ فتوحاته وغزواته وتنظيماته الإدارية إلى برنامج الكلية الحربية وهذا بالإضافة إلى أنه كان أول من كتب تاريخاً للأتراك استناداً إلى مصادر صينية وذلك في كتابه عن تاريخ العالم.

اعتراف ضياء غوك ألب بأبوية أحمد وفيق باشا وسليمان حسنو باشا للحركة القومية التركية لا يلغي حقيقة كونهما يشكلان لهذا السبب بالذات ربما خطوة على طريق اكتمال الوعي القومي التركماني على يد غوك ألب نفسه. بل إن التشابه الذي قد يلاحظه القارىء بين تطورية غوك ألب في قراءته للفكرة القومية التركية ووضعية أوغست كونت وتطورية سبنسر السائدة في عصره هو أكثر من واضح، من جهة، وبين منهجه ومنهج ساطع الحصري (ابن خلدون)، من جهة ثانية.

VII

امتلاء الوجود الناقص: نقل السكان

لم نتوخ في الصفحات السابقة تجاوز التخوم الضيقة لتحليل الأفكار؛ فلقد حاولنا، بقدر لا يخلو من التبسيط والعمومية، أن نضع في دائرة المساءلة والتدقيق ما يمكن اعتباره بالمفاهيم المفتاحية للشرعيات السياسية التي لعبت دوراً ما في تقرير مصائر الحركات السياسية في منطقتنا، والفكر السياسي منه على وجه الخصوص. غير أنه ينبغي أن نعترف أن التناقضات الداخلية التي سعت الدراسة إلى إبرازها ووضعها في دائرة الضوء ليست مقتصرة على الأرجح على الفكر القومي وحده من دون الإيديولوجيات الأخرى العديدة التي كانت فاعلة وقتئذٍ أو هي فاعلة الآن. ليست الإيديولوجيات بالكائنات المتماسكة إلا لأنها تنتج منطوقها الداخلي من نواة هي بالضبط إيمان مسبق أو قبلي لا يمكن بالتعريف، ما دام إيماناً، إخضاعه للمحاكمة المنطقية أو البرهنة عليه. ومن غير المشكوك فيه الآن، بعد سبعين سنة من عمر البنية الجغرافية للنظام الإقليمي لمنطقتنا بنظمها ودولها وخصوصاً بالشرعيات السياسية التي واكبتها واشتغلت فيها، إن الأزمة التي نعيش هي أزمة بنيوية أي عامة وشاملة وتعود بجذورها إلى تلك السنوات الحاسمة التي هي لحظة ولادة هذه الشرعيات التي أخضعناها للمساءلة.

• ثمة نقطة أخرى لا يمكن اعتبارها على أنها من تفصيلات التاريخ حتى لو كانت كذلك. فلقد كانت البشرية الغربية أو المتغربة تعيد قولبة نفسها ورسم فواصلها وتخطيط حدودها السياسية على قاعدة الإيمان بصلاحية العنصر كأساس للعصبيات السياسية وللتماسك السياسي أي بصلاحيته كعامل يهيّىء للدخول في ما اعتقد أنه خط تاريخ الحداثة والترقي. غير أن فلسفة التاريخ، أو في الحقيقة الإيمان بأن للتاريخ معنى، وأن هذا المعنى يتجلى ويثوي في حركة صاعدة تكتمل وتبلغ كمالها في الدولة القومية بالمعنى الهيجلي، كما أشرنا، لم يأخذ في التصدع والاهتزاز إلا مؤخراً، ولم يزل قادراً على الفعل والعمل السياسي، وهو يظهر اليوم حيوية ونشاطاً وقدرة على التعبئة في سوق العمل السياسي في أكثر من منطقة في العالم. نقول، لقد كان المناخ الثقافي العام الذي ترعرعت فيه الأفكار القومية في إطار السلطنة العثمانية، وتعززت فيما بعد في سياق الاحتلال الغربي والتجزئة ثم الدولة الوطنية الاستقلالية القائمة حالياً، هو مناخ

النشوئية التطورية الارتقائية ودولة الاكتفاء الذاتي على قاعدة إمكانية التنمية الصناعية على النمط الغربي في ظل الهيمنة والتبعية. ويخيل إلي أن البشرة تعيش مرحلة من التوتر قد تكون نتيجتها تنصيب مجموعة جديدة من الأساطير والأوثان والإيديولوجيات، إن لم تكن في طريقها إلى ذلك فعلاً.

لكن الإيمان بالتطورية وبأن الدولة القومية هي التنظيم السياسي الأكثر تطوراً وصلاحية ورسوخاً، ما كان يمكن له على الأرجح أن يتعمم ويتعزز لدينا إن لم يترافق، في سياق صعود الإمبرياليتين الغربيتين البريطانية والفرنسية وتفكك الدولتين العثمانية والنمساوية ـ الهنغارية، مع ظاهرة تاريخية تمس حياة الناس ومعاشهم وليس أفكارهم فحسب. أما هذه الظاهرة التي عنها نتحدث فهي ظاهرة التهجير الجماعي القسري لعشرات الملايين من الناس الذين اعتبروا في اللحظات الحاسمة على أنهم «أجانب» أو دخلاء يشكل مجرد وجودهم خطراً حقيقياً على الدولة القومية الناشئة. هكذا تم اقتلاع عشرات الملايين من البلقان المسلمين بدعوى أنهم أتراك وتهجيرهم من منازلهم وبيوتهم وعالمهم؛ وقد حدث الأمر نفسه في المناطق التي احتلتها روسيا القيصرية في سهوب آسيا الوسطى والقفقاز. لقد كانت سياسة «التطهير العرقي» أو الانسجام السكاني التي تعني من الناحية العملية طرد السكان وتهجيرهم ونقلهم وأحياناً عقد اتفاقات تبادل السكان بمثابة العملة الرائجة أو بمثابة رأس المال الضروري توفيره لإنجاح مشروع الدولة القومية التي كانت تتوالد وتتكاثر كما الفطر على أنقاض الدول متعددة القوميات وهي تتفكك وتنهار. هل نقول إن ما حدث في أواخر القرن الماضي ومطالع القرن الحالي يتجاوز بفظاعته وحجمه ما يحدث في البوسنة والهرسك الآن، وإن كان يشبهه من حيث المبدأ والمضمون والسياق؟

من الواضح أن ما نتحدث عنه هذا يخص مشكلة الأقليات في الدولة القومية الحديثة بشكل عام وفي البلدان الشرقية بشكل خاص. وهي مشكلة تستوجب البحث المعمق الذي لا مجال له هنا من حيث أن الشرق كله يتميز بتكونه من موزاييك من الشعوب والأقوام التي تتجاوز وتتشارك العيش والأرض والنظم والسياسية. تكفينا الإشارة التالية التي تتعلق بمجال البحث الحالي ومفادها أن الفكرة التركمانية في ميدان العمل لدى الدولة الكمالية الأتاتوركية الحديثة، والفكرة العروبية في مجال النظر ما دامت لم تستطع أن تدخل حيز الممارسة العملية بالفعل، حملت في داخلها وربما ما

زالت تحمل جرعة هي على الأغلب قوية من «مصل» السياسات» المتعلقة بالأقلية القومية التي كانت نشطة في منعطف القرن العشرين. وهي جرعة لا تناسبه على الأرجح من حيث أن بلادنا تتميز بكون سكانها يشكلون موزاييكاً لا يعرفه الغرب حالياً (ولا نقول في الماضي) من الشعوب والأقوام التي تتجاور وتتشارك العيش والأرض والنظم السياسية والتاريخ. ألا يندرج ما كنا أشرنا إليه عما كتبه ضياء غوك ألب بخصوص ديار بكر وسكانها الذين قال إنهم أتراك حتى وإن قالوا إنهم غير ذلك في هذا السياق؟ ألا يندرج ما يقترحه العروبي الشيخ عبد الله العلايلي لمعالجة قضية الأقليات القومية في هذا السياق نفسه؟ :

«أرى مداواة لهذا الداء القومي الفظيع أن يعمد إلى توزيع التجمعات بتبديل السكان. . وأرى ضرورة مثل هذا التوزيع لأن لدينا طبقات ملية وعنصرية كثيرة تؤلف أقليات هي أشد ضرراً من الطبقات الاجتماعية التي تتناحر على هدفها. . . وأعتقد أنه لن يتسنى إيجاد الكيان القومي مع هذا الداء الوبيل إلا بإحدى وسيلتين:

1 ـ ترحيلهم وهذا ما عمدت بعض الدول إلى تطبيقه حتى اليوم كألمانيا مع اليهود والعراق مع الآشوريين.

2 ـ توزيعهم بتبديل السكان في جهات متنائية تضعف من شوكة تجمعهم وتجعلهم أكثر ميلاً إلى الذوبان في البوتقة القومية. وهذه هي الوسيلة التي ندل عليها ونشير بها لعلها تحقق الغاية وتكفل الهدف بدون ما إضرار بالوطن»[1] .

VIII

تحرير الوطن، اختراع الأمة

غير أن القومية التركمانية في مجال العمل والممارسة هي أمر آخر تماماً يتجاوز الصياغات الثقافية لضياء غوك ألب. ذلك أن ثمة نقلة نوعية هي في حقيقتها هرب إلى الأمام قامت به الحركة الأتاتوركية. فما بين طورانية الاتحاديين وتركمانية الكماليين من تشابه لا تلغي الفارق الجوهري بينهم. فالاتحاديون أرادوا خوض رهان سياسي/

(1) الشيخ عبد الله العلايلي؛ دستور العرب القومي. ص 158. نقلاً عن: د. مسعود ضاهر. مرجع يبقى ذكره. (ص 34 - 35).

تاريخي قوامه استخدام العصبية الجنسية، الطورانية، لزرق العصبية العثمانية بنسغ جديد رأوا فيه مخرجاً محتملاً من التدحرج المتسارع والمأزق المائل؛ في حين أن الكماليين اكتشفوا في العصبية الجنسية، التركمانية، حقيقة التاريخ وغايته. هكذا أصبحت مهمة المعلمين والمفكرين والإعلاميين إثبات هذه الحقيقة واستنباط الأدلة عليها واستنطاق أحداث التاريخ واكتشاف المعاني الكامنة فيها ونشرها على الملأ. سيكتشف الكماليون في الثلاثينات على سبيل المثال لا الحصر أن الحضارة كلها تعود ببساطة إلى العنصر التركماني وجهوده الخلاقة في الصين والهند وروما وبلاد الرافدين ومصر الفرعونية وفارس. أما اللسنيون فسيكتشفون بدورهم أن اللغات الحية جميعها من سامية وهندو ـ أوروبية تتحدر من أرومة تركمانية، وأنها فروع من شجرة اللغة التركية العتيدة.

يلاحظ حميد بوزرسلان المفارقة التالية: تمثل الهدف الذي توخت الحركة الكمالية تحقيقه في تقليد المنتصر وذلك بواسطة إقامة دولة على النمط الغربي أي دولة «لادين» لها. بيد أن الكمالية لم تستطع في الواقع التوصل إلى هذا الهدف إلا بواسطة «أسلمة» تركيا وإعلان الحرب على الأقليات غير المسلمة في الدولة من يونان وأرمن وغيرهم، وبذلك استطاعت النخبة الكمالية التخلي عن الورقة الدينية والعمل على غربنة الدولة والمجتمع. وهكذا أوجب غربنة البلد أسلمته أولاً[1] .

تتضمن المفارقة السابقة مفارقة أخرى تستكملها وتنفتح عليها انفتاح الجرح أو الأسرار. ففي طريقها إلى استكمال بناء دولتها القومية المنشودة، لم تتوقف الحركة الكمالية حيال مفارقة تأكيد إسلامية هوية سكان دولتها الدهرية، بل هي اضطرت، في سياق البحث عن شرعية تستند عليها وتؤسس عبرها لسلطتها، إلى الادعاء أن شرعيتها مستمدة أساساً من التاريخ بعمقه وشموله. لقد تطلب اختراع الوطن التركي من الحركة الكمالية أن تعيد تشكيل هذا الوطن بحيث ينسجم مع صورة تاريخه وتعاليم الإيديولوجيين. هكذا لم يكن ممكناً أمام الكمالية سوى إعادة صياغة وطن الدولة الكمالية، أي الأناضول، وذلك عن طريق «تنقيته» من العناصر التي تطنب هذه الصورة أو تدحضها بوجودها نفسه[2] . هكذا تم في الواقع فصل الأرض عن

---

(1) حميد بوزرسلان؛ حول الأطروحة التركية في التاريخ، «دراسات تركية، العدد 3-1993/7، ص 34.

(2) كتب تورغن أوزال، رئيس الجمهورية التركية الراحل: «كانت الحدود القومية للجمهورية الناشئة تستبعد =

السكان، وفصل الأرض عن التاريخ، وفصل الأخيرين معاً عن الحقيقة. وستصبح الفكرة القومية هي الحقيقة الوحيدة «الموضوعية»؛ في حين أن التاريخ الجديد الذي تمت صياغته بحسب النظرية القومية التركمانية هو تاريخ الترك. بعد ذلك سيغدو ممكناً تنظيم نقل السكان أو طردهم و/ أو تصفيتهم تصحيحاً للتاريخ و«تطبيعاً» له بحيث يتوافق مع متطلبات النظرية القومية التركمانية، أي «تحريراً» للوطن الجديد وإعادة استملاكه وعودته إلى سكانه الأصليين. هكذا ستصبح «الأمة» التركية هي المالك الأصلي للبلاد؛ أما العثمانيون الآخرون من عرب وكرد ويونان وألبان وشركس وأرمن فما عليهم سوى الاختيار بين أن يصبحوا تركاً أو يغادرون. وهو خيار مس في الواقع العملي مصير عدة ملايين من النساء والأطفال والرجال ربما كانت مأساة أهل الاسكندرون أقلها دموية على دمويتها الفاجعة.

لقد استند الرهان الكمالي على الدولة القومية التركية على قاعدة نظرية هشة البنيان، ملأى بالثقوب النظرية وبالمشكلات العملية، بحيث استوجبت الحاجة الواضحة إلى تلافي الضعف إلى تمجيد الدولة القوية التي تجمع بين الحزب والدولة وتلزم الخضوع التام للقادة الذين تكمن مهمتهم في تمكين الأمة من تحقيق رسالتها التاريخية. هكذا أصبحت مهمة خلق الأمة شرطاً أساسياً من أسس المشروع الكمالي والدولة القومية التركية بحيث تقلب القاعدة المألوفة: تحتكر الدولة تمثيل الأمة من جهة، وهذا في الوقت الذي تصبح فيه الدولة مكلفة من قبل الأمة التي تقوم بتشكيلها وبإعادة صياغتها وصناعتها بتنفيذ إرادتها وتحقيقها في التاريخ، من جهة ثانية.

ولئن قامت الكمالية الأتاتوركية بابتكار أسطورة تاريخية صمدت أو استطاعت أن تصمد حتى اليوم، إلا أنه من المتعذر الافتراض أنها تمكنت بذلك من حل مشكلاتها العملية مع التاريخ، أي مع السياسة والواقع التركي نفسه. فلقد غدا الأناضول، واقعياً وعملياً، جسم الدولة التركية وقلب «أمتها»، في حين أنه لم يكن من، ناحية تاريخية، أرضاً «تركمانية» بالمعنى العرقي الإناسي الذي تستند عليه النظرية القومية

= عنها المناطق التي يقطنها سكان مسيحيون، ما دام الأناضول يعيش على أراضيه سكان متجانسون يتكلمون اللغة ذاتها ويؤمنون بالقيم الثقافية نفسها ويعتنقون الدين نفسه».

Turgun Özal; La Turquie dans l'Europe. (1987) Paris. p. 207.

التركمانية. فالأناضول هو بلاد الآشوريين والأرمن واليونان والكرد والعرب والتركمان، وهو أرض يقيم عليها المسلمون والمسيحيون، في الوقت نفسه، يتعايشون، وذلك لسبب وجيه كنا بيناه في مكان آخر قوامه طبيعة الدولة العثمانية كدولة سلطانية، أي كدولة متخارجة على المجتمع وتعلو عليه فلا تختلط به وتنفصل عنه انفصالاً مطلقاً.

2 ـ بيد أن المشكلة تتفتح كجرح يفغر فمه كفتحة سوداء أو كثقب يشرخ الوعي والذات حين يتعلق الأمر، كما هو الحال هنا، بدولة لا تملك من مقومات الشرعية السياسية سوى شرعية الجنس «أو العنصر فحسب، هذا إن لم نتحدث عن تلفيقه كذلك. فبعيداً عن الصياغات اللفظية و/ أو الإيديولوجية، تجد الحيلة الإيديولوجية نسغها في وهم القوة التي تتجاوز بحسب النظرية القومية التركية تخوم الأناضول لتشمل أراضي طوران التي تمتد من الصين حتى أرارات مروراً بآسيا الوسطى وروسيا والبلقان. ما تبقى من الأمر، فستقوم الحيلة الإيديولوجية بتلميعه وتزويقه وبزرقه بالشحنة العاطفية الضرورية لكل مشروع سياسي، مهما كان. سيغدو التاريخ خطاً واحداً صاعداً واعداً بالخير والعطاء ولكن للترك فقط، وسيصبح الزمان كله برهاناً على مسيرة التاريخ أو بالأصح على تجلي الفكرة في التاريخ وتخللها فيه وانسيابها بين ثناياه بحيث تغدو غايته ومنتهاه وتمام مساره الحتمي. وما الذي سيتبقى على المفكر القومي سوى أن يكتشف في التاريخ رسالته الخالدة التي خص بها الترك من بين سائر الأمم ووهبهم شرف تجشم عبئها ورفع راية الحضارة وحراسة المعبد وقدس الأقداس فيه؟ ثمة ما يحض على التأمل هنا. فما اكتشفه المفكر القومي التركي لا يختلف كثيراً عما اكتشفه بعده نظيره العروبي والصربي والكرواتي والأفريقي، وما كان اكتشفه قبله المفكر الألماني أو الروسي، وغيرهم كثير. نقول يحض على التأمل، لأنه من الواضح أن ما يلاحظ هنا وهناك من تشابه مثير يضع أوسمة الأصالة والريادة والأبوة الفكرية التي لا تبخل الحركات القومية على تقليد أبطالها بها موضع المساءلة والنقد.

3 ـ تتأرجح الرواية القومية التركمانية بين مفارقتين لا حل لهما، من جهة، ولا يمكن الاعتراف بهما تحت طائلة وضع المشروع الذي تدعو إليه في مأزق تتحاشاه ويصيبه بالعطب، من جهة ثانية. فلئن كان الهاجس الحقيقي للمشروع الكمالي هو الهاجس نفسه الذي انشغل الشرق كله به منذ أواخر القرن الماضي وهو هاجس اللحاق

بالغرب واكتشاف سر قوته أو بالأصح الاستحواز عليها بهدف ردم الفجوة والوقوف إلى جانبه وقوف الند للند والنظير للنظير، فإن المفارقة الكمالية تنبع بالضبط من هذا الطموح نفسه. ففي الوقت الذي ستعلن الكمالية أن رسالة الترك هي تاريخية، خالدة، وثاوية في بطون الزمان، فذلك كما يبدو من أجل التعويض عن فقدان السلطنة العثمانية بكل ما تمثله من اتساع ومجد وأساطير. يكمن المأزق عند هذه النقطة بالتحديد. فإذ سيطلب من التركي أن يتأورب فيرتدي البنطال ويعتمر القبعة ويرتاد الحانات والنوادي الليلية ويكتب بالرسم اللاتيني، أي أن يفقد مظاهره التركية الخاصة التي تشكل جزءًا من شخصيته وهويته القومية التي يريد المشروع الكمالي أن يعلي من شأنها، فسيصار إلى وضع هذه الخصوصية ذاتها في موضع الانتقاص.

غير أن ما هو أشد دلالة في هذه التناقضات جميعها فهو ما يظهر من قبول المشروع الكمالي قبولاً هو أكثر من مضمر للأساطير العرقية التي كان الأوروبيون يطلقونها على الأتراك العثمانيين والشرقيين كلهم من صفات قد تكون الهمجية والتوحش والعنف الدموي هي أقلها خطراً وإثارة. فالرسالة الحضارية التركية، بحسب الأسطورة التي وزعها المفكر القومي التركي بسخاء، هي حضارة عمدها الدم والقوة والسيف[1]. ينبغي أن نقول هنا إن المفكر القومي التركي قد أجرى في هذا المجال نوعاً من الاستبدال والاستعواض في وظيفة القوة هذه. فلئن كانت قوة التركي ترمز لدى الغربيين للتوحش والهمجية والتأخر والانحطاط، أي لكل ما هو قوة هدامة معاكسة التحضر والمدنية، فستغدو لدى المفكر القومي التركي «قوة بناء»، وربما البرهان الوحيد على النبل وكرم المحتد والتحضر. هل نقول إنه لم يتبق أمام المفكر التركي سوى الإعلان عن أن القوة هي المبرر الوحيد للحضارة التركمانية التي ستعتبر في الثلاثينات أيام الدولة الكمالية الأتاتوركية أنها أصل الحضارات جميعاً من غير استثناء؟

وبغض النظر عن الأوهام وبعيداً عن المزاعم السياسية المخصصة للاستهلاك

---

(1) يقول الشاعر درسيمي: «من الذي يريد أن يحجب عن الأصدقاء كما الأعداء تلك العصور الزاهرة المجيدة التي شهدتها هذه الأمة الأبية، رمز المحاربين الأبطال. والتي خرجت إلى نور التاريخ بفضل بريق سيوفها وهزت شجاعتها وبطولتها الأرض تحت أقدام الأعداء قروناً عديدة». (نقلاً عن بوزيرسلان. المرجع السابق. ص 36).

الشعبي، من الصعب الافتراض أن الكمالية قدمت نموذجاً أصيلاً في هذا المضمار. فالحركات القومية جميعها، من غير استثناء، أكدت من الناحية العملية، أي السياسية، على ضرورة تحرير الوطن من العناصر «الدخيلة» التي تعتبر، بحسب المنطق نفسه، أنها بمثابة السرطان الذي ينهش جسد الأمة ويهددها من الداخل ويتوجب بالتالي استئصالها والتحرر منها. هل نذكر هنا أن القوميين البلغار والصرب والكروات يستخدمون اليوم المنطق الكمالي ذاته بخصوص «الأتراك» المسلمين في بلغاريا وفي البوسنة والهرسك؟

* * *

ما تبقى من القصة فيتعلق بالوعود التي أطلقت بسخاء في تلك الأيام الحاسمة، وبالأحلام الضائعة، وبالآمال التي تبخرت بسرعة هي بدورها كذلك مثيرة للتأمل والتفكير. هل نكرر القول إن ما سعينا إلى تحريه يتجاوز نقد القومية التركمانية أو غيرها ويندرج في إطار نقد الإيديولوجيات، جميع الإيديولوجيات؟

الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين

السيد محمد الشاهد

مشكلة تعريف المصطلح

كثر الحديث في العقدين الأخيرين من هذا القرن العشرين عما يسمى في بلادنا «ظاهرة الاستشراق»، شارك فيه المتخصص وغير المتخصص، من يعرف لغات الاستشراق ومن لا يعرفها، فجاء معظم الحديث نقولا عن نقول أخذت عن ترجمات فيها الصواب والخطأ، وأصبح ميدان الاستشراق أو كاد حلاً لمن أراد التأليف السريع لا يتطلب من طالبه سوى جمع بعض ما سبق، وتوليفه وتزيينه بعناوين جذابة ترضي ذوق متوسطي الثقافة.

إنك لا تكاد تجد بحثاً عن الاستشراق لا يرجع الاستشراق إلى الاستعمار والتنصير والمكر، والصراع وما شابه ذلك من كلمات مثيرة كثيراً ما تخرجه عن المنهج العلمي الذي يدعيه المؤلف ويرجوه القارىء، وكأن الاستعمار والتنصير والمكر والصراع لم يكن لها وجود قبل ظهور الاستشراق، أو أن الاستشراق لم يبدأ قبل الإسلام، أو كأن الاستشراق لا عمل ولا هدف له سوى الكيد للإسلام فترادف في مفهومنا مصطلح الاستشراق مع الكفر والعداء والصهيونية والماسونية، وكل ما نظن فيه السوء ونتوجس منه الشر.

هذا الفهم القاصر للاستشراق سهل لنا تعليق كل أسباب انحطاطنا وتخلفنا على هذا المشجب متعدد الألوان، فتارة لونه الغزو الفكري، وتارة التغريب الثقافي، وتارة أخرى التنصير، أو التبشير، والعلمانية، وحدد لنا مسبقاً أساليب بحثنا فيه التي

أبعدت كثيراً من الأبحاث عن الموضوعية العلمية فصرنا نبحث فيه فقط عن السلبيات فنضخمها، وإذا تعثرنا صدفة ببعض الايجابيات حططنا من قيمتها وسؤنا القصد من ورائها، وقذفنا كل من يحاول اعطاءها قدرها التزاماً بالمنهج العلمي بشبهة التعاطف والتعاون والتحيز معهم، وقد يصل حماسنا لفهمنا وتصورنا وما نتبناه دون غيره إلى التشكيك في عقيدته.

لقد كثرت المؤلفات التي تضع في عين اعتبارها إرضاء مستوى معين من القراء، وطال عصر هذا النوع من المؤلفات حتى أصبحنا غرباء عن المنهج العلمي فلم نعد نحسنه، وإن ابتغيناه، وتضاءل عدد أنصاره ومتقنيه، وضعف شأنهم وقلت شهرتهم، فاضطر بعضهم على مضض أن يدخل بعلمه سوق الاستهلاك المحلي، وتعفف البعض الآخر عن ذلك فتضاءل عطاؤه بل ورغبته في العطاء. إن الاستشراق «علم» تعمقت جذوره، واتسعت مجالاته، واختلفت موضوعاته وتعددت مناهجه، وتحددت ضوابطه.

إن من ينكر علاقة الاستشراق لكل ما ينسب إليه في كتاباتنا، الاستعمار والتنصير في مقدمتها، يرتكب خطأ لا شك فيه ولكن من يقصر الاستشراق على كونه مساعداً للاستعمار والتنصير لا يقل خطأه عن الأول.

فالاستشراق وإن كان قد نشأ بالفعل في أحضان الكنيسة وكان الكيد للإسلام أهم أهدافه، إلا أن هذه النشأة الأولى، وأقصد هنا نشأة الاستشراق الأكاديمي، بخلاف الاستشراق الفردي أو الشخصي غير المنظم، قد فقدت كثيراً من تأثيرها على تطور هذا العلم حتى أنه قد وصل هذا التأثير إلى مرحلة غاية في الضآلة وليس هذا فقط بل تحول عمل الاستشراق في بعض البلدان الأوروبية إلى مجال نقد الكنيسة وظهر صراع أو قل تنافس ومزاحمة بين المستشرقين والثيولوجيين الذين يهتمون بالدراسات الشرقية والإسلامية على وجه الخصوص، وأكثر من ذلك، فلقد تأثر بعض الثيولوجين النصارى بكتابات بعض المستشرقين فشاركوهم موقفهم النقدي من الكنيسة التي ينتمون إليها اقرأ مثلاً كتاب: «علوم القرآن للمسيحيين» للثيولوجي الألماني المعروف باول شفارتزناو، حيث يظهر ما في القرآن الكريم من معلومات صحيحة عن المسيحية الأولى (الأصلية)، واقرأ كتاب «صورة عيسى في القرآن الكريم» للثيولوجي الفلندي «هايكوزازينين»، الذي أكد فيه على أن القرآن الكريم، كرم عيسى - عليه

السلام ـ ووصف حقيقته بشكل دقيق يفوق ما جاء عنه في كتب المسيحية.

وأقرأ كتاب «الإسلام» للمستشرق الفرنسي «أندريه ميكيل» الذي عرضه فيه لتاريخ «الإسلام منذ البعثة إلى عهد عبد الناصر» بأسلوب علمي فيه قدر كبير من الموضوعية.

وأقرأ في كتاب «المسيحية وديانات العالم» القسم الخاص بالإسلام والمسيحية ما ذكره مؤلفه الرئيس الثيولوجي المعروف «هانس كونج» ناقداً لأهم تعاليم المسيحية الكنسية مادحاً لكثير مما جاء في القرآن الكريم، ومقدراً للنبي محمد ـ ﷺ ـ وكذلك ما كتبه المستشرق المعروف «جوزيف فان إس» في عرضه لوجهة نظر الإسلام من أن الإسلام قد فهم خطأً في الغرب وأنه يختلف تماماً عن الصورة التي تنقلها كثير من المؤلفات ووسائل الأعلام الغربية.

وأقرأ ما كتبته المستشرقة «زيجريد هونكه» في كتابها «شمس الله تشرق على الغرب»، وكتاب «جمال على معطف القيصر»، ثم كتابها الأخير «الله مختلف تماماً» ترد فيه على أهم الشبهات التي تثار ضد الإسلام في الغرب، وتأخذ موقفاً واضحاً إلى جانب الحق وهو الإسلام.

أضف إلى ذلك تلك الدراسة القيمة والجهود الضخمة الذي قام بها بعض المستشرقين الألمان المعاصرين، على رأسهم أودو تفوروشكا تحت إشراف الأستاذ الدكتور: عبد الجواد فلاتوري مدير أكاديمية العلوم الإسلامية بمدينة كولن (ألمانيا الغربية). وتناولت المقررات المدرسية الألمانية فيما يتعلق بالإسلام، فأظهرت التصورات الخاطئة فيها وذكرت تصويبها في ثمان مجلدات، وانتقل ميدان هذا العمل إلى المقررات المدرسية في كل من النمسا وفرنسا وسيوسع ليشمل كل الدول الأوروبية الأخرى.

وقد ظهر في العقد الماضي صراع بين الثيولوجيين الناقدين للكنيسة المتأثرين ببعض من كتب بانصاف عن الإسلام، والثيولوجيين المحافظين انعكس في بعض المؤلفات وندوات الحوار التي كان موضوعها الرئيسي حوار الإسلام مع المسيحية، اذكر منها على سبيل المثال ندوة شاركتُ فيها، عقدت في يونيو 1985م، بجامعة «توبنجن»، تحاور فيها «هانس كونج» الثيولوجي الكاثوليكي سابق الذكر مع

الثيولوجي البروتستنتي المعروف «بانِنبرج» من جامعة ميونيخ، انتهت بخلاف كبير بين وجهات نظريهما حول تفسير بعض التعاليم الدينية المسيحية مثل «البعث بعد الموت»، ومقارنته بالتصور الإسلامي للبعث.

وقد عرف التاريخ الوسيط والمعاصر نماذج لثيولوجيين كانوا مع تحاملهم على الإسلام من أشد ناقدي الكنيسة بدءًا من «مارتن لوثر» (ت 1546 م) الذي وصف الكنيسة بأنها كنيسة الشيطان إلى الثيولوجي المعاصر «كارل هاينز ديشنر» الذي بدأ مشروعاً ضخماً أسماه «التاريخ الإجرامي للمسيحية، نشر منه حتى الآن ثلاثة مجلدات خصص منها لتحريف الكتب المقدسة الجزء الأول والأكبر من المجلد الثالث. ويخطط لإصدار أكثر من عشرة مجلدات يؤرخ فيها للجرائم التي ارتكبتها الكنيسة في حق الإنسانية منذ بدايتها إلى القرن العشرين.

لقد ظهر في الاستشراق الأوروبي بصفة عامة، والالماني بصفة خاصة تيار جديد ينزع إلى رؤية جديدة للإسلام تتخلى إلى حد بعيد عن النظرة المذهبية أو القومية أو العرقية تحاول دراسة الإسلام باعتباره ظاهرة اجتماعية أو حركة إصلاحية استهدفت تحرير الإنسان من تصورات قديمة لا تتفق مع مكان الإنسان في هذه الطبيعة، ورغم أن الحكم على الإسلام بأنه مجرد حركة إصلاحية ظهرت في ظروف اجتماعية معينة وسعت للوصول إلى أهداف إنسانية محددة لا يقبله أي مسلم، لأن المسلم يرى في الإسلام منهجاً إلهياً جاء لإصلاح البشرية في كل مكان وزمان، أي يتخطى حدود فعل الظاهرة الاجتماعية ليصبح آخر مراحل تطور الإنسان، إلا أن مجرد ظهور هذا الاتجاه في بلاد كانت إلى عهد قريب تنكر كل صفة ايجابية للإسلام ومجرد محاولة اتباع هذا التيار الجديد دراسة الإسلام بقدر من الموضوعية هو تطور يستحق الدراسة والتقويم تمهيداً لمحاولة استثماره لصالح ديننا الحنيف الذي يتضمن صلاح الإنسانية جمعاء.

ويعتبر المستشرق الألماني فرتزشتبات (برلين) من أوائل من خطا في هذا الاتجاه ووضع معالمه الأولى، ثم تبعه البرشت نوت (هامبورج) وباربار يوهانس (برلين) أما المستشرقة المعروفة أناماري شيميلَ (بون) فهي تذهب إلى أبعد من ذلك في دفاعها عن الإسلام في كل كتاباتها ومحاضراتها حتى أشيع قبل عامين تقريباً في بعض الصحف الألمانية أنها قد أسلمت، وفي حديث خاص معها لم ترد تأكيد هذه الشائعة ولا نفيها، وأصرت أن تحتفظ بذلك لنفسها إلا أن كثرة ذكرها لعبارات الحمد والثناء والتسبيح

التي يرددها المسلمون تؤكد لي أنها مسلمة في قلبها. وإن لم تعلن ذلك، فهل حظيت هذه الظاهرة في كتاباتنا الكثيرة بأي قدر من الاهتمام، وهل مجرد تكرار ما كتب قبل أكثر من خمسين عاماً عن الاستشراق أهم وأجدى من دراسة هذا التطور العلمي الجديد في ساحة الدراسات الاستشراقية الغربية؟!

ما هو الاستشراق؟ محاولة لتعريف هذا المصطلح

غني عن الإعادة فضلاً عن الإضافة أن «الاستشراق» يدل على الدراسات التي تتناول علوم الشرق بالبحث والدراسة ولا خلاف على ذلك بين أهل الاختصاص، وإنما الخلاف المعروف في هذا المجال هو حول تعريف المستشرق الذي يبدو لأول وهلة غاية في البساطة فهو هذا العالم الذي يقوم ببحث ودراسة الشرق. إلا أن الأمر يزداد تعقيداً إذا حاولنا أن نعمم هذا التعريف على كل من يدرس ويبحث في علوم الشرق، ومن هنا فضل البعض قصر هذا التعريف على غير الشرقيين الذين تخصصوا في دراسة الشرق استناداً إلى التركيب اللغوي لكلمة «استشراق» فأصل الكلمة كما هو معروف «شرق»، والمقطع الأول المكون من حرف أ س ت يضاف إلى الفعل ليدل على الطلب بشكل عام وطلب شيء غير موجود لحظة الطلب بشكل أدق، فكلمة أستأذن «تعني طلب الأذن الذي تحتاجه وكذلك استغفر» طلب المغفرة التي يحتاجها وهكذا بذلك يستحيل كون العالم الشرقي مستشرقاً لأنه شرقي أولاً، وعالم بعلوم الشرق ثانياً، فماذا بقي له أن يطلب لكي يطلق عليه اسم «مستشرق»؟ فلا يبقى لنا إلا أن نقصر دلالة لفظ المستشرق على غير الشرقيين من العلماء الذين يطلبون علماً غريباً عنهم لا يشكلون هم وتاريخهم وثقافتهم مادته الأساسية.

ثمة حرج آخر يوقعنا فيه اطلاق لفظ مستشرق على الشرقي الذي تخصص في علوم الشرق أو أحد فروعها، كما هو معروف في تحدد مجالات التخصص في الشرقيات أو علوم الشرق، ويتمثل هذا الحرج في أننا إذا صح لنا إطلاق صفة المستشرق على الشرقي المتخصص في أحد علوم الشرق، لزمنا أن نسمي كل علماء العلوم الإسلامية وعلى وجه الخصوص علماء الشريعة الإسلامية «مستشرقين»، لأنهم تخصصوا في أهم علوم الشرق وطلبوه بالدراسة والبحث، فهل يستقيم ذلك عند من يوسعون تعريف «المستشرق» ليشمل الشرقي وغير الشرقي؟!

أعود إلى مصطلح «الاستشراق» الذي بنيت عليه صفة «المستشرق» ولنحاول فهم الأصل اللغوي لهذا المصطلح العلمي الذي نستخدمه دون بحث في أصله، ونكتفي عند التعرض للتعريف بأنه مترجم لكلمة (Orientalism) في اللغة الإنجليزية (Orientalisme) في الفرنسية، و (Orientalistik) في اللغة الألمانية، مستندين إلى أن الأصل في هذه الكلمة هو (Orient) التي تعني «الشرق» وما يضاف إلى هذا الأصل يدل على التخصص العلمي.

ولنتأمل معنى كلمة «الشرق» التي ترجمت إليها كلمة (Orient) مقابلة لكلمة الغرب (Occident) فنجد أن هذه الكلمات في اللغة العربية ذات دلالة جغرافية وفلكية. ففي الجغرافية تعني ما يقع في جهة «الشرق» من المتحدث، والفلكية تعني ما يقع في الجهة التي تشرق منها الشمس.

فإذا كان أصل هذا المصطلح أورُبيا فإنه لا بد أن يشير إلى دراسة علوم البلاد التي تقع إلى شرق أوروبا جغرافياً أو فلكياً أو هما معاً، فهل تقع البلاد التي تتناولها الدراسات الشرقية في أوروبا بالفعل في الجهة الشرقية من أوروبا؟!، وهل تتناول الدراسات الشرقية (الاستشراق) علوم شرق أوروبا التي تقع بالفعل في الجهة الشرقية من أوروبا؟!

بما لا شك فيه أن الدراسات الاستشراقية أو ما يسمي بالعلوم الشرقية في أوروبا تتناول تاريخ وثقافة المنطقة الواقعة في الجنوب إلى الجنوب الشرقي من أوروبا، وبهذا لا تنطبق عليها صفة الشرق من حيث المفهوم الجغرافي الذي يعبر عنه في الثلاث لغات الرئيسة بكلمة (East) في الإنجليزية و (est) بالفرنسية، و (Ost) بالألمانية، ويجمع معنى هذه الكلمات في لغاتها كلاً من المعنى الجغرافي والفلكي كما هو معروف.

لا بد إذن من البحث عن دلالة أخرى لمصطلح «الشرق» غير الدلات الجغرافية الفلكية لهذه الكلمة، فنجد في اللغة الألمانية مثلاً يشار إلى منطقة الشرق المقصودة بالدراسات الشرقية بكلمة أخرى تتميز بطابع معنوي وهو (Morgenland) وتعني بلاد الصباح، ومعروف أن الصباح تشرق فيه الشمس، وتدل هذه الكلمة على تحول من المدلول الجغرافي الفلكي إلى التركيز على معنى الصباح الذي يتضمن معنى النور واليقظة، وفي مقابل ذلك نستخدمه في اللغة نفسها كلمة (Abendland) وتعني بلاد

المساء لتدل على الظلام والراحة، وهذه الكلمات الألمانية هي الترجمة الحرفية لمعنى كلمة (Orient) الشرق وكلمة: occident أي الغرب اللاتينيتين، ولنبحث الآن عن المدلول اللغوي الأصلي لكلمة (Orient) في اللغات الأوروبية الثلاث المستمدة من الأصل اللاتيني، فنجد معناها في اللغة اللاتينية (Oriänt) وتعني حرفياً يتعلم أو يبحث عن شيء ما، وبالفرنسية (Orienter) تعنى «وجّه أو هدى أو أرشد»، وبالإنجليزية (Orientation أو Orientate) وتعني «توجيه الحواس نحو اتجاه أو علاقة ما في مجال الأخلاق أو الاجتماع، أو الفكر أو الأدب، أو توجيه الفكر نحو اهتمامات شخصية في المجال الفكري أو الروحي»، أما في اللغة الألمانية (Sich Orientieren) تعني يجمع معلومات (معرفة) عن شيء ما. (انظر هذه المادة في المعاجم اللغوية التالية: للألمانية (Der Duden: Fremdaworterbuch) للإنجليزية (Webster) للفرنسية (Larousse)).

تشترك كل الترجمات لكلمة (Orient أي الشرق) في اللغات الأوروبية الأربع، والتي تعتبر بدورها أصلاً للغات الأوروبية الحديثة الأخرى في أن معناها يتمركز حول طلب العلم والمعرفة والإرشاد والتوجيه... الخ.

فاستخدام كلمة بهذه الدلالة اسماً لعلوم تبحث في منطقة معينة تعني اعترافاً بأن العلم (المعرفة والارشاد... وكان يطلب من هذه المنطقة، وأن وصفها بالشرق يعني في المقام الأول أنها المنطقة التي أشرقت فيها شمس المعرفة، وليست الشمس بمعناها الحسي المعروف.

ويفسر لنا هذا الفهم اختيار المستشرقة «زيجريد هونكه» هذه العبارة عنواناً لأهم مؤلفاتها وهو «شمس الله تشرق على الغرب» وليس شمس «العرب» كما وردت في الترجمة الخاطئة لهذا العنوان عن قصد أو غير قصد. والعجيب أن كثيراً من مثقفي المسلمين يرددون هذه الترجمة الخاطئة دون محاولة للتثبت من صحتها الذي يتطلب بالضرورة التمكن من اللغة الألمانية فمحتوى الكتاب مبني على المعرفة الإسلامية (الإسلام وعلمائه وعلومه) وليس المعرفة العربية وآداب لغة العرب، وربط الشمس (بمعنى العلم والمعرفة) بلفظ الجلالة يعني بالضرورة العلوم الإسلامية وكونها «تشرق» تعني أنها مصدر المعرفة للغرب.

يهمنا هنا التأكيد على أن كلمة «الشرق» هنا مدلولها معنوي وليس مادية وارتباط

الشرق والشروق بالعلم لم تخترعه «زيجريد هونكه» فضلاً عن كاتب هذه السطور بل نجده في مصطلحاتنا العلمية القديمة متمثلاً فيما عرف عند المتصوفة بالإشراق (Illumination) الذي تأسست عليه نظريتهم في المعرفة، فهي معرفة اشراقيه (Illuminism) تفيض على الإنسان من مصدرها الإلّهي، وتميز بذلك عن المعارف العقلية (Rationalism) والنقلية (Revealism) والحسية (Sensualism) التي تمسك بها غير المتصوفة من العلماء والفلاسفة والمتكلمين. إلا أن تاريخ هذا المصطلح «الاستشراق» لا يرجع إلى المتصوفة، أو المعرفة الإشراقية في أصله اللغوي، لأنه في استخدامه اللغوي المعاصر لا يحمل هذا المعنى الروحاني (Spiritualism) بل يدل على علم «جاف» يشمل إلى جانب معرفة تاريخ وأحوال المتصوفة في الشرق كل عناصر الثقافة الشرقية من علوم وتاريخ وعقيدة وفكر. . . الخ.

بذلك يتجدد السؤال: لماذا نسبت هذه العلوم إلى الشرق؟

والإجابة التي اقتنع بها شخصياً هي أن مصادر العلوم الأوروبية يرجعها الأوروبيون عادة إلى اليونان إلا أن اليونان ليست في الشرق لا بالنسبة إلى أوروبا، ولا بالنسبة إلينا في العالم «الشرقي»، فيكون التفسير الوحيد الذي يمكن اعتباره هو أن هذه الصفة تعود إلى المنطقة التي أخذ عنها اليونان معارفهم العلمية وهي منطقة العالم العربي والإسلامي في الوقت الراهن، فمن الثابت تاريخياً أن أوائل أكابر الفلاسفة اليونان قد أخذوا علومهم من الحضارات الشرقية وأولها الحضارة المصرية القديمة، وأهم تلك الشخصيات التي عرفت تاريخ تعلمها ونقلها للعلوم من حضارة المصريين. هم «فيثاغورس وأفلاطون»، وفيثاغورس معروف نظريته الهندسية بنظرية «فيثاغورس»، وأفلاطون كان قد افتتح مدرسته الأولى في أثينا بعد عودته من مصر (عين شمس) وكتب عليها عبارة: «لا يدخلها من لا يعرف الهندسة» هذا فيما كان قبل الميلاد، أما بعد الميلاد فإن انبعاث المذهب الأفلاطوني في صورته الجديدة أي فيما يسمى بالأفلاطونية المحدثة، كان قد بدأ على يد «فيلون» الفيلسوف الشرقي اليهودي (50 ق. م. ـ 25 م)، ثم أخذ الإطار الفلسفي على يد الفيلسوف المصري أفلوطين (من أبناء صعيد مصر ـ أسيوط ـ توفي عام 270 م)، ثم لم يشهد تاريخ النصرانية في قرونها الأولى مثل القديس أوغسطين، وهو مسيحي شرقي مغربي من مدينة قرطاجة (توفي 430 م).

ثم إن هذه المنطقة، والجزء الغربي منها خاصة هو الذي خص الله به ظهور الديانات السماوية الثلاثة: اليهودية، والنصرانية، والإسلام، وإذا أضفت إليها وسط آسيا وشرقها وجدت فيها الديانات غير السماوية مثل الزرادشتية (الثنوية)، والبوذية، والهندوسية، وغيرها من الديانات الأقل شهرة.

وبذلك أصبحت أصول العلوم التجريبية والعقلية والروحانية التي وصلت إلى الغرب هي في أساسها شرقية قديمة، أضف إليها بعد ظهور الإسلام العلوم الإسلامية التي طورت هذه المعارف القديمة ومنهجتها وصبغتها بالصبغة الإسلامية حتى تمكن الغرب من الإفادة منها، وإكمال تطويرها وبناء حضارته على أسسها العقلية فقط دون الإيمانية.

ويستنتج من ذلك أن الاستشراق لم يكن فقط المرتكز الأساسي للتنصير والاستعمار فيما بعد بل أيضاً لبناء النهضة العقلية والعلمية في كل مجالات الحياة، ولا أذكر ذلك هنا بغية الافتخار بماضينا فتأخرنا الحاضر قد أفنى عندي كل رغبة في تذكر أي مجد علمي سابق.

هذه محاولة متواضعة لاستكشاف مدلول هذا المصطلح العلمي الذي نستخدمه كثيراً دون محاولة التعرف على أصوله اللغوية، أي دون أن نؤرخ له ونؤصله قبل المضي في استخدامه اسماً أو صفة، وقد ظهر خلال هذا العرض الموجز أن أصل كلمة «الاستشراق» ليس مستمداً من المدلول الجهوي بل من المدلول المعنوي لشروق الشمس التي هي مصدر العلم. وأن صفة مستشرق ينبغي أن تقتصر على من ليس شرقياً لأنها تصف حالة طلب لشيء غير متوفر في البيئة التي نشأ فيها الطالب، فالعالم الشرقي المتخصص في علوم الشرق هو عالم في «علوم الشرق» أما العالم الغربي أو غير الشرقي المتخصص في علوم الشرق فهو «مستشرق» كما تدل عليه الحروف الثلاث الأولى لـ فعل «استشرق» وهي (أ، س، ت) التي تدل في اللغة على الطلب وأن توسيع دائرة هذه الصفة «مستشرق» لتشمل الشرقي يؤدي إلى صحة إطلاقها من باب أولى على العلماء المسلمين المتخصصين في العلوم الشرعية، فيسمون أيضاً «مستشرقين»، وهذا خطأ اصطلاحي واضح.

مشكلة منهجية نقد الاستشراق

يقول الله تعالى ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾، (المائدة، آية/ 8).

في ضوء هذه الآية الكريمة يمكن النظر إلى ما كتب في نقد الاستشراق من عدة منطلقات هي في حد ذاتها تقويم لتلك الدراسات «النقدية» مقابل تقسيم الدراسات الاستشراقية إلى متعصب ومعتدل، ومتعاطف، من خلال عرض تلك الدراسات التي تركز بعضها على تبادل القضايا العلمية التي انشغلَ بها المستشرقون، وتركز البعض الآخر على تقويم الأشخاص، أي «المستشرق» ككل، حتى أصبح تركز هذا الجزء على تقويم الموقف العام لكل مستشرق من التراث الإسلامي، وهذه الدراسات التقويمية للأشخاص هي عندي أقل أهمية وعلمية من تلك التي تناولت موضوعات الدراسات الاستشراقية. كلاً على حدة بأسلوب علمي هادىء.

وقبل أن انتقل إلى نقطة أخرى في هذا البحث يحسن التنبيه إلى بعض الأمور التي قد يمر عليها القارىء دون أن يعيرها قدراً كافياً من الاهتمام، وهي:

1 ـ استخدام بعض المصطلحات في صيغة أحكام على الأشخاص أو الأعمال دون محاولة تقويم ذاتي لما يكتبه الناقد. أي بعرض كتاباته على المقاييس نفسها التي احتكم إليها هو في تقويمه لفكر الآخر، مثل التعصب، والعداء، للدين الآخر (الإسلام) وما شابه ذلك.

أي أنه يحاكم الكتابات المخالفة بالمنهج العلمي ذاته الذي قد لا يتقيد هو به في مبادراته أو ردوده على الآخرين.

2 ـ إهمال الخلفية التاريخية والاجتماعية والثقافية القائمة للعمل الاستشراقي موضوع النقد لحساب الخلفية العقدية للباحث (المستشرق) وغياب احتمال الضغط الاجتماعي أو الديني (الكنسي) الذي يحتمل أن يكون الباحث قد خضع له طمعاً في منصب أو مال، ولا يختلف هذا الاحتمال من مكان لآخر أو من زمان لآخر.

3 ـ إهمال احتمال القناعة الذاتية بصحة الادعاءات التي تصدر عن المستشرق ضد الإسلام بسبب قصور أو خلل في المصادر التي ترجمت، أو في منهجها، أو في ترجمتها، وخاصة إذا عرفنا الطريقة التي استخدمت في ترجمة معظم الكتب الإسلامية

عند نقلها إلى اللاتينية في أوائل العصور الوسطى، أو الوقوع تحت تأثير العاطفة الدينية التي هي طبيعة كلِ إنسان يولد في محيط ديني معين وما يتبعه من ميل طبيعي للدفاع عن دينه ضد أي دين آخر، فيؤدي ذلك إلى رؤية غير كاملة متحيزة فلا يرى إلا السوالب في الدين الآخر، وقد يكون ذلك أمراً طبيعياً لا يرى فيه الباحث تجنياً على ذلك الدين الآخر.

4 ـ احتمال تقصير بعض سلفنا الذين عاشوا حضارة ورقياً عظيمين، وكانت لهم الممالك في أوروبا، أقول احتمال تقصيرهم في واجب الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن واعتمادهم في بعض الأحيان على السيف، أو تكاسلهم عن الرد بالحجة العقلية المقنعة باحجامهم عن دراسة الدين الآخر، النصرانية أو اليهودية دراسة علمية تثمر حججاً دامغة. نعم كانت هناك جهود لا تنكر لبعض المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار الهمذاني، الذي ضمن موسوعته الكلامية «المغني في أبواب التوحيد والعدل» مجلداً كاملاً للرد على الفرق الضالة (الفرق غير الإسلامية) وكذلك بعض الأشاعرة مثل: عبد القاهر البغدادي في كتابه «الفرق بين الفرق»، وأبي بكر الشهرستاني في كتابه «الملل والنحل»، وابن حزم الظاهري في كتابه «الفصل في الملل والنحل»، وشيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم»، ولمحمد بن أيوب القرا في كتاب يعد من أقوى ما كتب في الرد على النصارى، وخاصة عقيدة التثليث والنبوة، واعتمدت عليها أجيال عديدة من الدعاة المسلمين. إلا أن المشكلة لا تتمثل في عدم قدرة المسلمين على الرد وافحام أصحاب الديانات الأخرى بقدر ما تتمثل في عوامل أخرى لها أهمية كبرى في هذا المجال، وأهمها فيما يلي:

1 ـ إن هذه الدراسات ظلت معظمها قاصرة في تداولها وتناولها على فئة مثقفة محدودة لا تصل إلى عامة الناس من أصحاب الديانات الأخرى.

2 ـ إن هذه الكتب القيمة لم تترجم إلى اللغات الأخرى حتى تؤدي فعلها في أصحاب العقائد الأخرى الذين لا يعرفون العربية.

3 ـ إن النزاع المذهبي داخل المجتمع الإسلامي في العصور الأولى بعد عصر النبوة كان له أثر سلبي خطير حدَّ إلى مدى بعيد من انتشار هذه الردود فانشغل كثير من علماء

المسلمين بالرد على المذاهب الإسلامية المخالفة لمذهبهم واجتهدوا في الحط من كل ما يكتبه مخالفوهم، ولم يسلم من هذا النقص أي مذهب إسلامي، فالكل كان يحارب الكل تقريباً، ويتهمه في عقيدته وينسب إليه ما فيه، وما قد لا يكون فيه.

هذه الحالة أفقدت ثقة الآخرين فيما يكتب عنهم، وكيف يحتج بما جاء في كتاب رداً على النصرانية مثلاً من وجهة نظر إسلامية بينما يكون مؤلف هذا الكتاب متهماً في دينه من بعض علماء المسلمين؟ بذلك فقدت أكثر مؤلفاتنا مصداقيتها وبالتالي فاعليتها عند الآخرين.

4 ـ إن وضعنا الحالي لا يختلف كثيراً عما كان في الماضي، فقط يكفي لاتهام مخالف في الرأي أنه تعلم في الغرب، فتحسب عليه كل هفوة صدرت عنه أو تنسب إليه ظلماً، ويتهم بأنه موال لمن تعلم عندهم وناشر لمبادئهم ومعتقداتهم، وسرعان ما نسمع حديث رسول الله ـ ﷺ ـ في وصف الدعاة إلى جهنم هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا (البخاري: كتاب المناقب 22، باب الفتن ـ 11). فننسبب إليهم كل شر وكل قصور ونحملهم مسؤولية تأخرنا وعجزنا عن المواجهة الحضارية مع الآخرين بينما كل ما حل بالمجتمع الإسلامي من تأخر سببه الأساسي قصور ذاتي ناتج عن انحدار إلى جاهلية جديدة ألبسها الكثيرون قشور الإسلام ونسبوها بغير حق إليه ليخفوا وراء ذلك ذلك وجهها الحقيقي القبيح، وصدق في هؤلاء قوله تعالى: ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون» (البقرة، آية 79) وقوله تعالى: ﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها. قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾ (الأعراف، آية 28).

فبدلاً من أن يستفاد مما وصلوا إليه من علم قد لا يتوفر في بلادنا، وقد تكون في أمس الحاجة إليه، يدفعون بدافع الجهل أو الحسد إلى الصمت في أحسن الأحوال لكي لا ينتشر بين العامة ضعف ما يلقي إليهم من «أساتذة» يشغلون درجات علمية مرموقة أبعد ما ينتظر منهم مثل هذه التسطيحات، ولو أنهم خرجوا من دائرتهم الضيقة واطلعوا على ثقافات أخرى لانتقلت قناعتهم بأصالة دينهم وثقافتهم من مجرد إيمان متوارث إلى عين اليقين ولكفوا الآخرين وأنفسهم وقراءهم شر تلك التعميمات الساذجة، والنصيب الأكبر من تلك التعميمات الظالمة التي لا تليق بالمستوى «العلمي»

الرفيع يصب على ذوي النزعة النقدية ومن أضاف إلى ثقافة أمته ثقافات أخرى وتمكن من المقارنة واكتشاف بعض مواقع الخلل في ثقافة أمته فدفعته الغيرة على ثقافته إلى نقدها وتفنيدها ومحاولة الوصول إلى احتمالات الإصلاح ولأنهم بشر فهم خطؤن، ومحتاجون إلى الترشيد من العلماء الصادقين، وليس التشهير من المتعالمين، وأنصافهم.

سؤال بسيط: كيف يعقل أن يكتب في الاستشراق مثلاً، فضلاً عن أن يحكم عليه وعلى دارسيه، من لم يدرسه دراسة علمية، ولا يجيد إحدى لغاته؟ كم ممن نقدوا الاستشراق درسوه، أو يعرفون إحدى لغاته؟!

إن القارىء الواعي لا بد أن يطرح هذا السؤال على كل من يقرأ له. فكما أنني لا آخذ نصيحة طبية من محام، لأنه في هذه الحال ليس من أهل الذكر، فلا يصح أن آخذ رأياً عن الاستشراق من غير المتخصصين، لأنه في هذه الحال سؤال لغير أهل الذكر. هذا بالنسبة للقارىء، أما بالنسبة للكاتب فإن قوله يكون قفوا منه بما ليس له به علم.

وكلمة «المتخصص» هنا لا يقصد بها فقط من كان تخصصه الأكاديمي في موضوع من موضوعات الاستشراق، بل قد يكون الباحث متخصصاً في علم إنساني آخر إلا أن كثرة اطلاعه وتدقيقه واحتكاكه المباشر بالمستشرقين وتفاعله الايجابي مع قضايا هذا العلم والتمرس فيه أكسبته القدرة على الفهم الدقيق لما تتناوله الدراسات الاستشراقية من مشكلات علمية وتمكنه من التتبع الواعي لكل التطورات التي يمر بها هذا العلم.

إن باحثاً هذا حاله قد يتفوق على متخصص أمضى حياته الأكاديمية في الكتابة عن الاستشراق دون تتبع لكل ما يطرأ على هذا المجال من تغيرات في الاهتمام والمنهج.

لقد قرأت بعض الدراسات العلمية التي أنجزها بعض الباحثين المبتدئين الذين لم يتموا بعد دراستهم الأكاديمية ووجدتها تفوق بمراحل بعض الدراسات التي نشرها أساتذة لهؤلاء الباحثين من ذوي الأسماء المعروفة في مجال الدراسات الاستشراقية، لأن تلك الأبحاث الشابة كانت تتعامل مع الاستشراق في واقعه الحي فتظهر بهدوء ما فيه من صالح وطالح دونما تقليد لهذا، أو تقديس لذاك.

ـ وبعد ماذا عن علاقة الاستشراق بالتنصير والاستعمار والعلمانية والالحاد؟

الاستشراق والتنصير

مما لا يختلف فيه اثنان أن الاستشراق قد ولد في أحضان الكنيسة وظل ابناً باراً لها طوال قرون عديدة يسخِّر كل امكاناته لخدمة أهدافها التنصيرية بتقديم «الأساس العلمي»، الذي يعرف بالشعوب الشرقية وخاصة الإسلامية منها، من حيث المعتقد والفكر والعادات، والتقاليد، وما إلى ذلك، حتى يتمكن المسؤولون عن التنصير من وضع الخطط والأساليب الملائمة التي تحقق لهم أهدافهم سواء كانت تهدف إلى ادخال المسلمين في الدين النصراني أو مجرد اخراج المسلمين من دينهم وتركهم بلا هوية عقدية وثقافية فيسهل استغلالهم اقتصادياً واسترقاقهم ثقافياً.

وكان السبيل الوحيد للوصول إلى هذه الأهداف هو ضرورة تعلم اللغة العربية التي تيسر لهم الاطلاع على أسس الحضارة الإسلامية، أقصد بذلك الأساس الفكري والعقدي الذي بنيت عليه تلك الحضارة، وبتعلمهم اللغة العربية انفتح أمامهم الطريق أمام فهم التراث الإسلامي، وكان لهم في نقله أربع طرق:

أولاً: طريق الترجمة من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية التي كانت آنذاك اللغة الرسمية للكنيسة، ولكل الطقوس الدينية، وقد ظلت هذه اللغة حكراً على رجال الكنيسة وتلامذتهم (الخاصة القليلة من علية القوم إلى عدة قرون أي إلى أن جاء مارتن لوثر (1546 م) ـ ليترجم الكتاب المقدس إلى اللغات المحلية وأولها اللغة الألمانية التي كان يتحدثها مارتن لوثر.

ثانياً: طريق النشر والتحقيق الذي بدأ في عصر متأخر نسبياً حيث ازدهر منذ القرن التاسع عشر وبعد أن ظهرت الطباعة وانتشرت منذ القرن السابع عشر الميلادي.

ثالثاً: الأعمال المعجمية والفهرسة التي وجدت رواجاً كبيراً في القرن التاسع عشر الميلادي، واكتسبت صبغة علمية متطورة في القرن العشرين وقد اهتمت هذه الأعمال المعجمية أولاً بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، فظهر في منتصف القرن التاسع عشر (عام 1845) أول معجم مفهرس لألفاظ القرآن الكريم، أنجزه المستشرق الألماني جوستاف فلوجل (G. Flügel) تحت عنوان: «نجوم الفرقان في أطراف القرآن» ويعد هذا المعجم الأساسي الذي استمد منه محمد فؤاد عبد الباقي ـ رحمه الله ـ المادة الرئيسة لمعجمه المسمى «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن

الكريم» ـ ، وتلا ذلك المعجم الذي أنجزه فلوجل عدة أعمال استهدفت زيادة الإفادة وتسهيل البحث في القرآن الكريم، فظهر معجم آخر بعنوان: «تفضيل آيات القرآن الحكيم» «جول لايوم» وأكمله باستدراك مفصل «ادوارد مونتيه» وكان ترتيب هذا المعجم الأخير ترتيباً موضوعياً قسمت فيه آيات القرآن الكريم حسب موضوعاتها. وقد أنجز محمد فارس بركات على نفس المنوال معجماً موضوعياً شبيهاً بذاك أسماه «المرشد إلى آيات القرآن الكريم». ولكن جاء التقسيم في المعجم الثاني مختلفاً في الموضوعات والترتيب وحجم المادة العلمية، فكان معجم لايوم ومونتيه في ثماني عشر مادة، وجاء معجم بركات في أربع وعشرين مادة.

رابعاً: التأليف. وهو الكتابة المستقلة التي تستقي مادتها العلمية مباشرة من المخطوطات في أول الأمر مثلما كان في القرن السابع عشر. ثم بعد ذلك من الأعمال المتخصصة التي تشكل الآن الجانب الأعظم من مؤلفات المستشرقين منذ القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا.

ولا يخرج عمل المستشرقين حتى الآن عن هذه الطرق الأربعة التي شملت كل مجالات العلوم الإسلامية بدءًا من القرآن الكريم، والحديث الشريف إلى الأعمال الفلسفية والعلمية، كمؤلفات «إخوان الصفا» و «ابن سينا» و «وابن رشد» و «جابر بن حيان» و «الخوارزمي» و «الرازي» و «ابن الهيثم» و «البيروني» وغيرهم. ولست أول من يذكر ذلك إلا أنني أود أن أطرح سؤالاً ملحاً على بعض نقاد الاستشراق من الكتاب المسلمين.

إن كان صحيحاً أن المستشرقين قد قاموا بكل تلك الأعمال من ترجمة وتحقيق وفهرسة، وتأليف لخدمة التنصير، وأنا ممن يذهبون إلى ذلك، لكن ألم نستفد نحن المسلمين من كل هذه الأعمال. عدا الترجمة؟ ثم لو افترضنا أننا لم نقصر، كما حدث ولا يزال بالفعل، في أعمال تحقيق التراث، وكنا نحن الذين حققوا ذخائر تراثنا من تاريخ الطبري إلى سيرة ابن هشام وغير ذلك. هل كان في مقدورنا أو من الحكمة أن نحجر على المستشرقين أن يستفيدوا من تحقيقاتنا؟ وهل نكون بذلك قد خدمنا التراث أم خدمنا التنصير؟ ألا يتصور أن يفرح المستشرقون بتوفير جهدهم ووقتهم إذا كانوا قد وجدوا هذا التراث محققاً جاهزاً للقراءة والبحث واستخدامه للوصول إلى أهدافهم؟! ألا تنحصر جهودنا أو تكاد في أحسن الأحوال في مجرد النقد والتفنيد والاستدراك والرد

على تحقيقاتهم ومعاجمهم وفهارسهم؟.

هل استطاع العلماء المسلمون إلى اليوم إنجاز عمل مثل تاريخ الأدب العربي للمستشرق ألماني «كارل بروكلمان» إذا استثنينا من ذلك الكتاب الذي لم يتم بعد، رغم اعتماده في الأساس على كتاب «بروكلمان» أقصد كتاب «تاريخ التراث العربي» لفؤاد سزكين الذي لا يخرج عن كونه إعادة ترتيب للكتاب الأول، «تاريخ الأدب العربي» مع إضافات واستدراكات ومقدمات تحتوي على جهد مشكور لمؤلفها؟

هل استطاع علماء المسلمين إنجاز عمل مثل دائرة المعارف الإسلامية التي أنجزها «فنسنك» المستشرق الهولندي مع جلة من علماء الاستشراق على ما يحتويه من معلومات خاطئة وافتراءات على الإسلام والمسلمين، ولم يخرج أقصى جهدنا عن مجرد ترجمة بعض أجزائها مع استدراكات وردود مقتضبة يحمد كتابها؟

يبدو أن تراثنا أصبح بالنسبة إلينا كالنفط لا نقوى إلا على مجرد تصديره إلى الغرب الذي يصدره إلينا في صورة مواد استهلاكية شكَّلها هو بما يتفق مع أهدافه هو، وما علينا إلا أن نشتريها بأضعاف تكاليفها ونستهلكها. هكذا تراثنا ذهب إلى المستشرقين وشكلوه كما يريدون وعرضوه في بلادهم في صورة حددوا هم ملامحها، وفتحوا أسواقهم لنا فغزت بلادنا هذه الصورة، وفعلت فعلها لغياب المنافس القوي القادر على تقديم البديل وإظهار الحق وليس الاكتفاء بمجرد التنبيه إلى خطرها، أو محاولة نقضها. هذا الحرج أجبرنا على أن ندفن رؤوسنا في الرمال، ونكتفي بالدعاء عليهم ولعنهم على كل منبر، فهل هذا هو غاية جهد أكثر علمائنا عدداً وأعلاهم صوتاً، وأبلغهم أثراً؟!!

هل توجد عندنا دراسات للكتاب المقدس تقابل ما قام به تيودور نولدكه في كتابه «تاريخ القرآن» تتناول محتواه بطريقة منظمة متكاملة ومفصلة تنبه إلى ما فيه من صواب وما أدخل عليه من تحريف أو كما يسميها علماء المنهج بالدراسة النقدية التاريخية التي تعرض الحقيقة بهدوء وموضوعية؟ أم أنه يكفي عند بعض علمائنا أن يقترح ذلك أحد الباحثين المتخصصين لتحوم حوله الشبهات في أفضل الاحتمالات ويظن فيه أسوأ الظنون بدءًا من الانشغال بأمور تخالف عقيدتنا وانتهاءً بتهمة التعاون المقصود أو غير المقصود مع المنصرين؟!

إن الاستشراق كان وسيلة الغرب الأولى لفهم الحضارة الإسلامية والسعي إلى اللحاق بها. فتعلم علماؤه لغتها ودرسوا عقيدتها. حتى حفظ بعضهم القرآن عن ظهر قلب وتجرّأ على محاولة معارضته باللغة العربية، كما يروي عن «رايموند مارتيني» الذي عاش في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، (انظر نص هذه المعارضة في الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية ـ قاسم السامرائي ص (91) هذا القرن الذي أنجز فيه أول معجم لاتيني عربي بعد إنجاز أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم في منتصف القرن الثاني عشر (1143 م) التي قام بانجازها «روبرت الكيتوني» ولم نسمع رغم ذلك أن أحداً كان يريد نشر الإسلام بين بني جلدته أو أن بعضهم قد أسلم بتأثير ما تعلمه أو نشره بل العكس من ذلك ازداد حقدهم على الإسلام، وبنوا حضارة سادت بلاد المسلمين فيما بعد، لأنهم سعوا إلى الحكمة أنّى وجدوها. أفَلَسنا أحق الناس بها؟!

ألا يمكننا أن نرد على تلك الحضارة «الغازية» بحضارة تماثلها أو تغلبها لو أننا تعلمنا منهم ما يتفق مع عقيدتنا ويصلح حالنا كما تعلموا منا فأخذوا ما رأوا فيه صالحهم وغلبونا به؟

لماذا لا نخصص معهداً على الأقل في جامعاتنا لدراسة تلك الحضارة الغربية بكل جوانبها التاريخية والعقدية والفكرية، ونستخرج منها ما ننتظر فيه تقدماً دون تضييع لهويتنا الإسلامية، ونسمي هذا المجال «الاستغراب»، أي دراسة علوم الغرب، كما أن «الاستشراق» هو دراسة علوم الشرق، ولا نقتصر على مجرد محاولة محاكاته في الجانب التقني من حضارته، لأن هذا الجانب من إفرازات الخلفية الثقافية الحضارية التي أسسها الغرب بعد دراسة جادة متأنية لكل الحضارات السابقة حينما لم يكن يملك حضارة خاصة به؟ لماذا نخشى على أنفسنا ما لم يخشوه هم على أنفسهم؟ رغم أن سلاحنا أقوى من سلاحهم أضعاف المرات؟

أذكر ملحوظة قالها لي أحد أعلام المستشرقين الألمان المعاصرين الذي يعرف بتعاطفه مع الإسلام والمسلمين أو على أقل تقدير موضوعيته في تناوله لقضايا العالم الإسلامي، وهو الأستاذ الدكتور: «فرتزشتبات» (مدير معهد العلوم الإسلامية السابق في جامعة برلين الحرة) قال: «إن الغرب اهتم ويهتم بدراسة الإسلام والحضارة الإسلامية، أما في العالم الإسلامي فلا نجد اهتماماً أكاديمياً متخصصاً بالحضارة

الغربية استحق أن يخصص له معهداً أو قسماً بالجامعات العربية والإسلامية».

فقد أراد الأستاذ شتبات بهذه الملحوظة أن يقول: إن عدم اهتمام العرب والمسلمين بدراسة الحضارة الغربية دراسة علمية متخصصة يفوِّت عليهم فرصة الاستفادة من العناصر الايجابية في تلك الحضارة رغم ما فيها من سلبيات. وهذا أسلوب مهذب يخفي التنبيه إلى إهمال وتقصير المسلمين في البحث الجاد عن أسباب التقدم أنَّى وُجدت، أو أنه بوجه آخر تعال وتكبر من العلماء المسلمين، حيث يظنون أنهم يملكون وحدهم كل أسباب الحضارة وما عند الغير لا فائدة فيه ولا طائل تحته.

وقد شارك في هذا اللقاء الذي تم على هامش مؤتمر جمعية الدراسات الاستشراقية الألمانية الخامس والعشرين الذي انعقد في مدينة ميونخ في الفترة من 8 - 12 ابريل 1991 م، مستشرقان آخران وافقا على ما لاحظه الأستاذ شتبات. فذكرت له أنني كنت قد اقترحت في إحدى الجامعات الإسلامية التفكير في إنشاء قسم خاص بالدراسات الغربية، اقترحت أن يسمى قسم (علم) الاستغراب، في مقابل «الاستشراق» وعرضت تفصيلاً بأهداف هذا القسم وأهميته للباحث العلمي المسلم، وغير المسلم، وذلك قبل حوالى ثلاثة أعوام، وكنت قد نشرت هذا الاقتراح ضمن مقال صحفي نشر في جريدة المسلمون عدد 1410/270 هـ كان عنوانه «المواجهة حضارية.. والنقد لا يكفي». إلا أن هذا الاقتراح لم يجد رداً ايجابياً من تلك الجهات وقد علق بعض القراء المسلمين على هذا المقال بخوفه من أن يثمر هذا القسم تغريباً ثقافياً وتمرد فكرياً في مجتمعنا الإسلامي.

نعود إلى الموضوع الأساسي وهو منهجنا في تناول الدراسات الاستشراقية والمستشرقين، حقيقة لا تخلو الأبحاث الموجودة الآن بمكتباتنا من بعض الأبحاث الجيدة التي حاول كتابنا أن يلتزموا المنهج العلمي في نقدهم للمستشرقين ودراساتهم فقسموا المستشرقين إلى فئات: المتعصب والموضوعي، والمتعاطف، بعد أن قسموا موضوعات الاستشراق إلى علوم نظرية وتطبيقية وجاءت معظم الأحكام حول الموضوعات التطبيقية ايجابية فيها شيء من الإنصاف لمجهودات بعض المستشرقين الذين أرَّخوا للعلوم الطبيعية عند المسلمين، ومثال ذلك نجده عند الدكتور عبد اللطيف الطيباوي في كتابه «المستشرقون الناطقون باللغة الإنجليزية»، والدكتور إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق»، والدكتور: محمود زقزوق في كتابه «الاستشراق والخلفية

الفكرية للصراع الحضاري»، وكذلك نجده في كتابات المرحوم عمر فروخ والخالدي، وصلاح المنجد، إلا أن تلك الدراسات الموضوعية لا تمثل نسبة يعتد بها مقارنة بالدراسات الأخرى التي لا ترى في الاستشراق والمستشرقين سوى شياطين وأعمال شيطانية (انظر على سبيل المثال: كتاب الاستشراق من وجهة نظر إسلامية ـ د/ أحمد عبد الحميد غراب)، وما يسمى أجنة المكر الثلاثة، والاستشراق والمستشرقون ـ للمرحوم مصطفى السباعي، وكذلك للأستاذ أنور الجندي إضافة إلى بعض الأبحاث التي تنشر في مجلاتنا العلمية والثقافية، والصحف اليومية. ولكن لنسأل أولاً ماذا يثير غضبنا ضد المستشرقين بهذه الدرجة هل ما يكتبه بعضهم، أو قل معظمهم ضد الإسلام شيء لم يتوقع منهم أصلاً؟ وهل لو كنا نحن في موقعهم أي إذا كنا ندين بدينهم ونشأنا في مجتمعاتهم وتثقفنا بثقافاتهم فهل كنا سنكتب بطريقة أكثر موضوعية منهم؟!

الإجابة في نظري لا، لعلنا كنا سنذهب إلى أبعد مما ذهبوا إليه في معارضة ومناقضة الدين الآخر.

لقد نبهنا رسولنا الكريم إلى أثر البيئة والمجتمع في تشكيل الفرد ووضعه في موضع يصعب التحول عنه. فقال الصادق المصدوق ـ ﷺ ـ: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»[1]. إذا ليس المستشرق سوى مولود تأثر بمحيطه الثقافي المعادي للإسلام. ولم يكلف نفسه عناء التحول عما ورثه عن آبائه من تصور خاطىء لعلّه يعتقده الصواب كما كان شأن الجاهلية عند بدء النبوة.

فأصبح كذلك وهذه نتيجة منطقية تصدق كلام رسول الله ـ ﷺ ـ الاستثناء من هذه القاعدة هم أولي العزم الذين حاولوا رغم الضغط الاجتماعي بكل جوانبه أن يكتبوا بقدر كبير من الموضوعية عن الدين الذي لم ينشأوا فيه بل اكتسبوه بمحض جهدهم.

لقائل أن يقول لقد بلغتهم الدعوة الإسلامية، فقامت عليهم الحجة، فأقول: لا أسلم أولاً أنه قد قامت عليهم الحجة لأن الدعوة لم تصلهم بالطريقة التي ينتظر أن تؤثر

---

(1) (رواه البخاري في الجنائز 79 - 92).

فيهم، فليس للإسلام حضور في بلادهم سوى حضور هامشي ليس له أي وزن علمي أكاديمي بل قد يحارب كل مجهود علمي يبذل ويحاط هذا الاتجاه من بعض المسلمين بكل الشكوك والظنون، بل ويقاوم في كثير من الأحوال من بعض المراكز الإسلامية الموجودة هناك، فلا حضور مؤثراً للإسلام لا على المستوى العلمي، ولا المستوى الإعلامي في بلاد الغرب. فكيف تكون قد بلغتهم الدعوة الصحيحة، وبالتالي يحكم بأن الحجة قد قامت عليهم. هذه واحدة والأخرى أن مجرد تبليغ الدعوة الصحيحة لا يمكن أن يأتي بالثمار مباشرة بدون بذل جهد إضافي وصبر وتضحيات لا نهاية لها. انظر إلى الرسول الكريم ـ ﷺ ـ عندما بلغ قومه الدعوة الصحيحة، وأقام على صحتها الدليل القاطع، هل آمن بدعوته أهل قومه وعشيرته الأقربون، إذا استثنينا العدد اليسير الذي آمن به في أول دعوته مثل أبي بكر الصديق، وعلي بن أبي طالب وخديجة زوجته ـ رضي الله عنهم ـ جميعاً ـ لا لم يؤمنوا به، بل لم يتركوه فحاربوه واضطروه إلى الهجرة من بلده، وقاتلوه بعد ذلك في عدة معارك يعرفها كل قارىء للتاريخ. فإذا كان هذا هو حال قوم من أظهر الدعوة، فما بالك بمن لم يظهر فيهم بل ظهر ليبطل ديانتهم المحرفة ويقودهم إلى الدين القيم. ثم ماذا فعل الرسول الكريم بعد أن نصره الله، قال لأهل مكة اذهبوا فأنتم الطلقاء فآمن من آمن، وبقي على الكفر من بقي. ثم تأمل قوله تعالى: «ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك» (آل عمران 159/3). فكيف تريد دعوة من تلعنهم في كل مناسبة وبدون مناسبة. هل تنتظر أن يردوا على غلطتنا بتعاطف مع الإسلام؟. لا إن هذا المنهج فضلاً عن أنه غير علمي يخالف خلق المسلم وآداب التعايش التي أمرنا الله بها في قوله: ﴿أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ (النحل 135/16)، وقوله تعالى: ﴿خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين﴾ (الأعراف 199/7)، فهل أخذنا قوله تعالى منهجاً في الدعوة لدينه الحنيف وإرشاد من ضل عن سبيله؟!

هذا البحث الذي أعده مدخلاً لدراسة مستفيضة أعرض فيها نماذج من الدراسات الاستشراقية، والدراسات الإسلامية المقابلة في محاولة للكشف عن بعض أوجه النقص المنهجي في كل من الجانبين لا ينبغي أن يساء فهمه. فيتهم صاحبه بالدفاع عن المستشرقين ووجهات نظرهم. أو الافتتان بمنهجهم في البحث، أو تحاملاً على الدراسات الإسلامية المعاصرة التي تتناول الاستشراق والمستشرقين بالنقد. إلا أنني

أحببت أن أنبه إلى ما قد يقع فيه الباحث المسلم عند تناوله لهذا الموضوع الشائك من أخطاء منهجية تنتفي معها الفائدة المرجوة من بحثه على الجانبين الاستشراقي والإسلامي. إضافة إلى أنني لا أدعي لنفسي العصمة من الخطأ فتلك هبة الله التي خص بها أنبياءه ـ عليهم الصلاة والسلام ـ دون كل البشر الذين لا تخلو أعمالهم من النقص والزلل، وهم في ذلك سواء والفارق الوحيد يكمن في درجات وقدر الخطأ، ورحم الله الإمام مالكاً حيث قال وهو يشير إلى قبر رسولنا الكريم «كلنا يؤخذ من قوله ويرد إلا صاحب هذا القبر».

ولا أظن أحداً ممن خبر المستشرقين مباشرة خلال دراسته وتدريسه يمكن أن ينبري للدفاع عن المستشرقين وكتاباتهم. إلا أنه لا ينبغي أن ينسى في غمرة دفاعه عن الإسلام ضد شبهات المستشرقين ونواياهم التي علمها عند أكثرهم، ما أمرنا الله به في كتابه العزيز حيث قال: ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا. اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾. (المائدة/ 8).

وأؤكد من جديد أن المستشرقين الحاقدين على الإسلام لن يهتزوا لقراءة نقد غير علمي لما يكتبونه ويغلفونه بغلاف علمي ظاهري يخفي النوايا السيئة عند كثير منهم، قدر اهتزازهم لنقد تراعى فيه الدقة العلمية والموضوعية في العرض والنقد. ولا أجد سبباً واضحاً يخيف الباحث المسلم من التمسك بالموضوعية العلمية، فديننا هو الحق ومنهجنا هو المنهج القويم وحججنا هي الأقوى، فمن توفرت لديه كل هذه العناصر: الدين ـ الحق ـ والمنهج القويم ـ والحجة القوية، لا ينبغي أن يضيع كل ذلك بخوف يؤدي إلى الانسحاب من ساحة الجدال، أو اللجوء إلى حماس عاطفي يخفي الحقائق الموضوعية في حجته ويسلم حجة قوية ضده إلى من أراد هو نقده أو نقضه.

إن تكرار ما كتب عن الاستشراق دون تمحيص واعتبار لما حدث من تطور في هذا المجال يضع الفرصة السانحة الآن للتأثير على جيل المستشرقين الجديد الذي أظنه قابلاً للتأثير بما يكتب بأسلوب علمي هادىء مقنع، ولا ينظر إلى سوى ذلك. فإن كنا ندعي لأنفسنا العلم والمنهج العلمي فلا بد أن نطبق ذلك في أعمالنا كلها أولاً وإلا انطبق علينا قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لِمَ تقولون ما لا تفعلون. كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾. (الصف/ 3) والله من وراء القصد.



تاريخية/تاريخانية(*) "الإسلام"

جميل قاسم

ما هو الإسلام؟ ما هي صورته؟ الإسلام لغوياً هو التسليم، أي الإقرار، الاعتراف أو المعرفة بالله، الأحد، الصمد، المطلق، وهذه المعرفة أو الإقرار قد تكون على الجُملة، على أساس أسبقية الإيمان على العقيدة، وقد تكون على أساس العقيدة المِلية أو الدينية.

والإسلام، بالمنظور الحديث، هو عبارة عن هوية ثقافية، تقوم على فكروية إلهية متزامنة ـ متطورة، هي بهذا المعنى نص وسياق، لا يمكن استيعاب أصوله وبنيته ورموزه ودلالاته إلا في جملته وكليته.

إن تطور علوم الإنسان قد عفا على نزعة تاريخانية باردة لا يمكن فهم الظاهرة الدينية في ضوئها إلا من خلال زمانيتها المباشرة، دون الاكتراث بأبعاد هذه الظاهرة الجمالية، والدلالية. إن التحليلات ذات النمط الوضعاني أضحت في مواجهة أشكال جديدة من أشكال المعقولية تغيرت فيها مقولة المعنى. إن المخيال، كمرادف للعقل، يحيل الأشكال الاستيتيكية للمعرفة ومقولاتها كالجميل، والمتسامي sublime، الساحر، المقدس، العجيب، إلى أنماط رمزية للروح، تضاهي في مصداقيتها مصداقية المقولات العقلية، والفرق أن المعرفة العقلية كمية الطابع، بينما المعرفة الروحية ـ الحدسية كيفية، جامِلة.

(*) هذه المقالة عبارة عن إعادة كتابة موسعة لدراسة نشرت في مجلة «الفكر العربي المعاصر» بعنوان الإسلام والإسلاموية.

إن التأكيد على أن المعطى الديني هو معطى تاريخي لا يعني، ضرورة، اختصاره إلى تاريخ اقتصادي، اجتماعي أو سياسي. فخاصية الظاهرة الدينية تكمن في أنها ظاهرة لا زمانية، باعتبارها كُليّة تطورية تعاقبية في معية واحدة.

يستوعب المنهج التاريخي الظاهرة الدينية، باعتبارها نتاج وعي جماعي خاص، أرشيتيبي (صورة أصولية) أثناء وضعها في الإطار التاريخي، ومن خلال الأصعدة الخاصة (الميثولوجية، الميتافيزيقية، والجمالية) للظاهرة. وذلك بعكس التاريخانية، كمنهج، لا يعترف، ولا يقر بصعيد خاص للظاهرة الدينية، ويرى إليها كأية ظاهرة سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية عادية، انطلاقاً من الذاتية المباشرة والزمانية لها.

وأبعاد الظاهرة الدينية الجمالية والسيميائية تتفلت من أي تحليل وضعاني، أو تاريخاني يقوم على المحسوس والعياني والمباشر.

والتاريخانية، تعتبر التاريخ المجال الوحيد والضروري لدراسة كل الظواهر «الاجتماعية» ومن ضمنها الظاهرة الدينية. وهي تنطلق من فرضية وجود مسار موضوعي، أو اتجاه عام، غائي، للتطور، يقوم على قوانين تحكمه، يمكن الكشف عنه بفهم البنية الناظمة له.

غير أن التأكيد بأن الديني هو معطى موضوعي، لا يعني بأنه موضوع للمعرفة المباشرة، والتأكيد بأنه تاريخي، لا يعني اختصاره إلى ظاهرة اقتصادية أو اجتماعية، أو سياسية، وإن كانت العناصر الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية ثاوية فيه وكامنة.

فالظاهرة الدينية تشتمل على قيمة خاصة، لا تخضع لقوانين المنطق الصوري، ومبادىء الهوية، والتناقض، والثالث المرفوع. إنها بالأحرى، بنية وعي وجودية، قَبْلية. والنظرة التاريخانية المتأسسة على العدمية تؤكد بطلان المعقولية الدينية، دون التمييز ما بين الثيولوجي والميثولوجي، الدين والدينية، القيمة وحكم القيمة، مع أن أشكال المقدس، والرمزي، محايثة في أكثر أشكال الحداثة والمعقولية. فالدهري في سلوك الإنسان يتضمن أشكالاً قدسية وحُرمية خاصة. ومن نافل القول إن موضوعات الحب، والجنس، والحياة والجمال لها قيمة مقدسة، أي قدسية[1].

---

(1) يقول مرشيا إلياد «أن تعيش ككائن إنساني، هو بحد ذاته فعل ديني، لأن الغذاء، الحياة الجنسية، العمل =

فكرة التوحيد

التوحيد هي الفكرة الدينية التي تعتبر أحدية الله أساس ومناط الوجود. والله الأحد هو الكائن الأكبر الذي يجسد أحدية الحقيقة، إثباتاً ولا تعددية الآلهة، نفياً. ومع كون وحدانية الله عمومية تشمل الموجودات وتحيطها، فإن الله وفق فكرة التوحيد، «خارج» العالم، ويبدعه (أي العالم) من العدم. وذلك بعكس وحدة الوجود التي تضع الأحدية في هوية واحدة قوامها التحايث والتعلية، الحق والحقيقة، الوجود والشهود.

في الاعتقادات الدينية القديمة كان الاعتقاد بالكائن الأسمى شائعاً، وكان الاعتقاد بالتوحيد فيها أقرب إلى مفهوم التوحيد الجهوي (monolatrie = إله القبيلة، إله الجماعة الأُمية).

والعقيدة التوحيدية اليهودية لا تقوم على مبدأ الواحد، وإنما على مبدأ الوحيد Unique أو الفريد. وفي «العهد القديم» نجد أن الألوهيم (الله) هو إله لشعب وحيد، ومن هنا طابع التوحيد ـ القومي mono-latrique لليهودية: شعب فريد/ إله وحيد. والله وفق هذا التصور هو «إله اليهود». ولذا يجيء في التوراة «إسمع يا إسرائيل: يهوى إلَهنا، يهوى إله واحد» [التوراة 17].

والتوحيد الانجيلي توحيد أقنومي: (وحدة الأب، والابن (السيد المسيح)، والروح القدس. فالتوحيدية المسيحية توحيدية ـ تثليثية، حيث الله الأحد يقبل التعداد ولكنه لا يقبل التعدد، فالجوهر الواحد، الكائن الإلهي، واحد من حيث الطبيعة، متعدد في تعددية شخوصه، أي إن الله وحيد في الطبيعة لا في العدد باعتباره منزه عن الكمية ولا يقبل القسمة، وهو عدد متعالي (ترانسندنتالي) لا يتضايف مع الكائن. والمسيح وفق عقيدة التثليث أو بالأحرى التوحيد ـ التثليثي هو الابن الفريد

= لها قيمة قدسية». انظر Mercea Eliade. Histoire des Croyances. P.U.F. 1949 Tome 1. p. 7 ويرى ريجيس دوبريه في كتابه «نقد العقل السياسي» أن العيبي والمقدس والرمزي، لا تزال فاعلة حتى في التشكيلات الاجتماعية المعاصرة. وإذا اعتبرت البشرية أن الفن يسد فراغ «موت الله»، أفلا ينبغي أن نرى في الفن أيضاً قيمة قدسية؟ يقول الرسام ماتيس «سواء كان الإبداع يعتمد على الخطوط، أو الألوان، إذا لم يكن الإبداع دينياً فلن يكون له وجود».

(Monogène) لأب فريد (الله).

والتوحيد في الإسلام هو المرادف للوحدانية. والأحدية إذا جاءت في صفات الله، فمعناها الذي لا ثاني له في ألوهيته ولا في ذاته ولا في صفاته: «الله أحد، الله الصمد، لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفؤاً أحد» [الإخلاص، 112]. وهو واحد بمعنى لا ثاني له في ذاته وصفاته ولا أفعاله. والواحد هو الذي لا يتبدل وإن تكرّر وتعددت أفراده، إذ هو الواحد بوحدة نوعه.

وفي تأكيد الإسلام على الوحدانية ونفي التعدد والوساطة يضفي على الوحدانية صفة مطلقة. ولكونه توحيداً مطلقاً (لا أقنومات ولا توحيد ـ قومي) فالإسلام، رغم طابعه التوحيدي الثنائي كبقية أديان التوحيد يتميز بخاصية أونطولوجية منفتحة على الماوراء. وجدليته الخاصة تقوم على مبدأي القضاء (الجبر) والقدر (الاختيار) وذلك هو المظهر التراجيكي (والخلّاق) لعقيدته التوحيدية. فالله أحد، والواحد ـ لُغوياً ـ لا يتبدل بنوعه وإن تعدد بكمه. وفي التوحيد الإسلامي لا يوجد فرق بين الوحدانية والوحدة. والله واحد ووحيد وفريد في الوقت نفسه (لا إله إلا الله)، وما يعزز الطابع الأونطولوجي الإسلامي طابعه اللاكهنوتي (لا كهنوت في الإسلام). ومع أن القرآن كتاب عربي مبين فإنه لا يتضمن صفة توحيدية ـ إثنية، كالدين اليهودي، وهو عدا انفتاحه على شرع ما قبله دين موجّه إلى الإنسان.

وذلك الأمر لا ينفي، بل يعزز، الدور الكبير الذي أدته الدعوة الإسلامية في تعميم التعريب اللغوي، وفي خلق شخصية قومية عربية مشتركة. بل إن المأثرة الأولى للدعوة التأسيسية الإسلامية أنها نقلت الجزيرة العربية من طور البداوة إلى الطور الحضري. وإذا لم تتمكن من القضاء على النزعة العصبية بشكل مبرم، فقد قيدتها وحاربتها، بإدخالها على المجتمع الذي كان خاضعاً لرابطة العادة فكرة الحق والشريعة. أي أنها أحلّت بدل الروابط الطبيعية القائمة على العرق والنسب روابط أخرى سياسية تحل فكرة «الأمة» مكان سلطة القبيلة، وتؤكد على الوحدة السياسية مقابل التجزؤ العشائري، في إطار ديني تتصدر فيه فكرة التوحيد الإلهي مكان فكرة التعدد الوثني (الشرك).

وكالأديان التوحيدية السابقة، أكد الإسلام على آداب ومبادىء أخلاقية

جديدة، ترسخ معنى الأخوة بين أفراد الجماعة، وتؤكد على مسؤولية الفرد عن أعماله، مقابل المسؤولية الجماعية الشاملة في نظام القبيلة.

كان عرب المدن المكيّون (والنبي منهم) هم أول من حمل رآية العقيدة الإسلامية، ولذلك فقد دمغوا أيضاً المجتمع والدعوة بطابعهم وبنمط حياتهم الخاص، وقد عَرف تجار مكة الزراعة، إلى جانب التجارة، كمورد اقتصادي، وما لبثت التشكيلة الاقتصادية أن اكتست طابع حضارة مدينية ـ تجارية ـ زراعية، بدل النمط الاقتصادي الرعوي السائد في اجتماع البداوة.

وكانت الفتوحات الإسلامية عاملاً هاماً حتى، في تدمير علاقات الانتاج الإقطاعية السائدة في البلاد المفتوحة، إذ حرّرت الفلاحين الأقنان في هذه البلدان من عبودية الأرض، وجعلت الفلاحين مسؤولين مباشرة عن تأدية الخراج، بعد أن كان هؤلاء مرتبطين عضوياً بالإقطاعة، لارتباطهم القسري بالأرض، ولإجبارهم على تأدية السخرة، وكان للنبلاء عليهم أحياناً «حق الحياة والموت»[1] !

ولم يكن الفتح الإسلامي كغيره من الفتوحات الامبراطورية العسكرية، القديمة أو اللاحقة في القرون الوسطى. وإذا كان لا بد من المقارنة فدور الثورة المجتمعية الإسلامية التي قوّضت العلاقات القبلّية ـ الاقطاعية، يماثل دور المسيحية التي كانت تعبيراً عنه وعاملاً في تقويض نظام الرق الروماني قبل الدعوة المسيحية. وقد دعا الإسلام، إلى إلغاء الرق والعبودية، كالمسيحية، من الوجهة المبدئية.

لقد ولد الإسلام ولا ريب في وسط بدوي، مما سحب بعض الآثار على طابعه (**العقد والبيعة والعصبية**)، ولكنه أتى بأدبية جديدة Ethique ترجح الأخوة الإنسانية بين أفراد الجماعة الجديدة. وبدل الشعور بالذات الأنانية القبلية، القائمة على التمحور القَبَلي، أخذ الفرد يعي ذاته كجزء من «أمة»، واصبح كفرد، أحد، مسؤولاً عن أعماله تجاه الجماعة، وتجاه الله الكائن ـ الأحد. أي أصبح يستمد أحديته من أحدية المطلق الإلهي، المتعالية.

---

(1) راجع: عبد العزيز الدوري. مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي. دار الطليعة. بيروت 1969. ص 23 - 25.

وحين نحلل الأواليات الاجتماعية للاجتماع الإسلامي، يظهر إلى العيان أن العقلية التجارية (عقلية التبادل والتراكم) ـ وهي كما أشرنا عقلية العرب المكيين، والنبي التاجر، هي التي تطغى في النتيجة على عقلية التبذير والاكتناز، طابع العقلية البدوية. هذا ما يفسر بدوره عملية التداخل والتراكم الثقافي الكبرى التي حصلت في حضارة الإسلام الأولى، حيث كان المجتمع الإسلامي مسرحاً لأخصب عملية تبادل ومثاقفة فكرية. إذ لم تنقل هذه الحضارة التراث الإغريقي ـ الفارسي الهندي فحسب، ذلك التراث الذي تأثل في حضارة الإسلام، بل كان بمثابة خميرة للنهضة الأوروبية نفسها عبر دور الوساطة الذي لعبته حركة الثقافة العربية ـ الإسلامية، التي شكلت بدورها النهضة الأولى، وأعطت حضارة إنسانية ألفية جديدة.

الإسلام والإسلاموية

يلاحظ، مع ذلك، إن الثيولوجيا المعقلنة للدين، تحول أي نص ديني، بعد لحظته الإبداعية الأولى إلى حجة ـ نصية، إلى مذهب عقدي، يختصر الطابع الثيولوجي، والميتافيزيقي ويحدده. وتلك هي خاصية النزعة الثيولوجية في الأديان قاطبة. فالنص ـ الحجة يمثل نوع من البنية العقلية **المُتكونة**، المتطابقة، والتطابق يقوم بين **الكلمة الإلهية، والفعل**، أي على الكلمة/ الممارسة logos-praxis، أي على عقلنة الوحي الإلهي في امتداده التطبيقي.

وقد جرى تقنين الإسلام، أسوةً بالأديان التوحيدية الأخرى، في أواسط القرن الأول الهجري في أصول قواعدية تشمل الشريعة كدين والشرع أو أصول الفقه على حد سواء. إن تقعيد الإسلام في أصول دينية وفقهية مقننة حوَّل الإسلام إلى **إسلامَوية**، إلى عقل إسلامي **مُتكون**؛ ما هي خاصية العقل الإسلاموي؟ عقلاطية (Logocratie)، عقلاطية ـ مركزية (Logocentrisme) إلّهية ـ مركزية (Théocentrisme). تلك هي بعض المصطلحات المتداولة في علم الإسلاميات لتعيين البنية الكلامية ـ الفقهية للعقل الإسلامي التقليدي.

يتكون الإسلام تقليدياً من خمسة أصول كبرى للدين هي:

1 ـ شهادة لا ألّه إلاّ الله، محمد رسول الله.

2 ـ الصلاة.

3 ـ الزكاة.

4 ـ الصوم.

5 ـ الحج لمن استطاع إليه سبيلاً.

وإلى جانب أصول الدين، تبرز أصول الفقه وهي الطريقة المتبعة للنظر في الأدلة الشرعية، حيث تؤخذ الأحكام والتكاليف (الوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة).

يتصوّر العقل التقليدي بناء على هذه النظرة العقلاطية الكلية المدينة الإسلامية كتطبيق تام ومؤثل للشريعة الدينية كعقيدة دالاتية (دين. دولة. دنيا) تشتمل على الوحي/ العقل، الكلمة/ الفعل، الإيمان/ الفقه في إطارها هي ذاتها كشريعة/ شرع، تربط القضاء الإلّهي بالقدر البشري في بنية كلية متعالية وشاملة.

برزت العقدية الإسلامية مع شيوع التقليد إبّان عصر التدوين. والتقليد هو الاستعادة للنموذج التأسيسي (القرآن والسنة) على قاعدة **الاستصحاب**؛ وهو بالتعريف جعل ما كان في الماضي مصاحباً إلى الحال على اعتبار تطابق الآنية في الماضي والحاضر.

كان علم أصول الفقه يقتصر زمن البعثة على الوحي القرآني ثم **السنة** المبينة له، والمقصود بالسنة الطريقة المتبعة وما يصدر عن النبي من قول وفعل وتقرير. وبعد وفاة الرسول محمد، بات **الإجماع** من الأدلة الشرعية باعتبار عصمة الجماعة. وأمام بروز الواقعات الجديدة غير المأثورة جرى اللجوء إلى **القياس** وصار القياس رابع الأدلة بعد القرآن والسنة والإجماع.

غير أن التقليد الفقهي تبلور في عصر التدوين على نحو جديد مع أهل الرأي دعاة إعمال العقل في حالة المتشابه أو غير المنصوص عنه، وأهل **الحديث** المتشبثين بأهداب الحديث، المتشددين في الإحالة إلى الأسانيد مقابل أهل الرأي المؤثرين للنظر العقلي المقيد.

وأمام «إفراط» أهل الرأي في اللجوء إلى القياسات القائمة على الاستحسان العقلي، وإكثار أهل الحديث في القياسات القائمة على **الاستصلاح**، ظهر علم أصول الفقه على قواعد ضابطة ومقننة للمعرفة تحدد أدلة الأحكام وشرائط الاستنباط والاستدلال الفقهي كالعام والخاص، والناسخ والمنسوخ، والأوامر، والبيان،

والخبر، وحكم العلة، والاحتجاج بخبر الواحد، والقياس، والاجتهاد، وقد أصبح هذا الفن مع الزمن نوعاً من «الأورغانون» الفقهي.

والحقيقة أن هذا الفن لاقى تطويرات عدة، وأضاف المتكلموت عليه اصطلاحاتهم الكلامية المعتمدة على الاستدلال العقلي.

كما أثار المتكلمون، من جهة أخرى، موضوع التأويل العقلي المُرسل، ورجّحوا الأدلة العقلية على الأدلة السمعية. وابتدع **الغزالي** قانون التأويل الذي يقوم على تزكية الشرع بالعقل، وهو القانون ذاته الذي طوره فخر الدين **الرازي** في صياغته للقانون الكلي الذي يشرط الدليل اللفظي بعدم المُعارض العقلي. كما اعتبر **الإمام الجويني** في «الإرشاد» أن الشرع ينبغي ألاّ يخالف العقل. ونادى بعض الفقهاء المتأخرين بالاجتهاد المطلق، وهي طريقة تقوم على استنباط الأحكام من أية أَمارة معتبَرَة عقلاً ونقلاً. ونادوا بحجية الاجتهاد في كل زمان ومكان بعد الدعوة إلى إقفال باب الاجتهاد في القرن الثالث الهجري. وظهرت اتجاهات فقهية تقدم **المصلحة** أو **الاجتهاد** أو **الرأي**، وترفض مبدأ التقليد الاحتذائي. كما حاول الفيلسوف **ابن حزم** تأسيس **الأمر** على البرهان في منهجه الظاهري. أمّ الشيعة الإمامية فمع تبنيها للاجتهاد المطلق ورفضها لتقليد الميت أسوة بأئمة السنة المتأخرين فقد تبنت المبدأ التعليمي وهو شكلها الخاص للتقليد.

غير أن كل هذه الاتجاهات لم تتجاوز إشكالية العقل/ النقل، وظلت في إطار القواعد الكلية لعلم الأصول.

وطال التقعيد ليس فقط الفقه والكلام وحسب، وإنما اللغة والشعر والسياسة، وحتى الفلسفة.

يعرض **ابن خلدون** في «المقدمة» لعملية التقعيد اللغوية والشعرية، فيقول إن العرب لم تكن لديهم قواعد ناظمة للغة والشعر، وبسبب خشيتهم على ملكة العرب اللسانية من عامل الاختلاط والانتحال استنبطوا قوانين لتلك الملكة تشبه الكليات والقواعد، يقيسون عليها سائر أنواع الكلام واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو.

وبعد علم النحو القائم على الإعراب جاء دور **الإعجام** وهو تمييز الحروف بالنقط، والعلامات.

كان الخليل بن أحمد الفراهيدي (توفي حوالى 170 هـ.) صاحب «كتاب العين» كان أبرزَ من بحثوا في هذا المضمار، وهو الذي قنّن بعد أبي الأسود الدؤلي أصول النحو، ومن ثمة قادته دراسته للحروف والأصوات اللغوية، مفردة ومركبة، والكلمات بناءً واشتقاقاً وتحديد مخارج الحروف، والتمييز بين أصواتها، إلى وضع أوزان الشعر وبحورها الستة عشر المعروفة في الشعر العمودي. وباستنباط الأوزان تمَّت عملية تقعيد الشعر بعد تقعيد اللغة بعلم النحو.

ومع أن الفلسفة، بالتعريف، هي بحثٌ في الموجود كموجود على ضوء العقل، فقد تأثرت بدورها عند الفلاسفة المسلمين بالتقعيد اليوناني للمنطق الصوري. واهتم الفلاسفة المسلمون بدورهم بالكليات وأعطوها الأولوية سواء في الحد والموجود، واعتبروا الوجود محايثاً في الماهية، والكينونة مختلطةً مع الفكرة التصورية لها. ومع أن ابن رشد، تبنى النظرة البرهانية الأرسطية المبنية على نظرية المُركّب من الإثنين، وقوامها الجمع بين المادة والصورة، المحسوس والمعقول، فقد تأثر بالنظرة اليونانية التي تقيّد العلم بالكليات وتعتبر الوجود متقدماً في الجوهر، بعكس الفلسفة الحديثة التي تعتبر أساس المنطق ليس الرابطة السببية، باعتبارها رابطة اعتبارية ذاتية، وإنما باعتبارها رابطة ضرورية قائمة بين الموجودات. هذا ناهيك عن تأثر الفلاسفة المسلمين بنظرية الفيض الأفلوطينية المبنية على دليل الوحدانية الميتافيزيقي الذي يدمج الكثرة في الوحدة، ويعتبر الواحد المتعالي مصدرَ كل وجود.

على الصعيد السياسي لا تؤكد المعطيات وجود ثيوقراطية في الإسلام، لا ريب أنه ظهرت في الحقبة الراشدية دولةٌ ـ دعوةٌ أحلّت محل الروابط الطبيعية القائمة على العرق والنسب روابطَ أخرى سياسية تقوم على فكرة «الأمة» بدل القبيلة. كما تشير المعطيات إلى وجود بعض المؤسسات كالصحيفة التي مثّلت الشكل الدستوري ـ الشورَوي الأول، وديوان الجند (الجيش) والخراج (مؤسسة الضرائب)، غير أن هذه الأشكال السياسية كانت مؤسسات دولة ـ الدعوة وليست بالضرورة مؤسسات دولة مُلْكٍ أو دولة ثيوقراطية. فالرسول الكريم كان يؤكد في أحاديثه على صفته كنبي ورسول وليس على صفته كملك. ومما يعزز هذا الرأي أن الرسول لم يوص بالخلافة لأحد. ومن هنا تأكيد أبي بكر الصديق على أنه خليفة رسول الله، وليس خليفة الله، وكذلك بقية الخلفاء الراشدين. كما أن وراثة الفقهاء للأنبياء بحسب الحديث المأثور

تحتمل نقيضة المعنى الشائع، إذ يقول الحديث «العلماء ورثة الأنبياء ما لم يدخلوا في الدنيا؛ والجواب على السؤال وما دخولهم في الدنيا يا رسول الله؟ هو «اتباع السلطان» أي اتباع السلطة. ومن المعلوم أن طبقة القُرّاء أي الفقهاء الأوائل كانت تتكون من حَفَظة القرآن ومدرّسيه. ولم تكن لهم أية علاقة مباشرة بالسلطة. إضافة إلى ذلك يتميز التوحيد الإسلامي بالمقارنة مع الأديان التوحيدية كما ذكرنا بطابع منفتح على الكينونة بسبب من طابعه اللاكهنوتي والتوحيدي الخاص.

إضافة إلى ما سبق برزت نزعة ثيو ـ سياسية عبر عنها الماوردي صاحب «الأحكام السلطانية» ترى إلى الخلافة باعتبارها مؤسسة إلّهية. فالخليفة وفق هذا المنظور ليس الشخص الذي يخلف النبي وحسب، وإنما ظل الله على الأرض، وذلك باعتبار مبدأ الحاكمية الإلّهية؛ وهذا المفهوم للحاكمية لا ينطوي على ثنائية روحي/ زمني، بل هو ينظر إلى الإسلام باعتباره ديناً ودولةً ونظام حياة. ومع أن السلطة وفق هذا التصور ليست ثيوقراطية طالما أنها تقوم على أساس العقد الذي تشارك به الأمة، وباعتبار غياب حكم الكهنوت، إلّا أنها ليست للشعب، أي ديمقراطية، فالسيادة والحاكمية في المدينة الإسلامية ليست للشعب وإنما لله وفق هذا المقتضى. وبهذا تجد النزعة الثيولوجية ـ الفقهية اكتمالها مع النزعة الثيولوجية ـ السياسية.

كانت النزعة الكليانية التي تميز الأصولية الإسلامية موضوعاً لدراسات عدة في ميدان علم الإسلاميات في الآونة الأخيرة. ومع كوننا على اتفاق، بشكل عام، مع التعيينات اللوغوقراطية (العقلاطية) والعقلاطية ـ المركزية والإلّهية ـ المركزية للظاهرة الإسلاموية (Islamisme)، فإننا نتحفظ مع ذلك على التفسيرات والخلاصات النهائية لدى بعض الأطروحات السائدة في هذا المضمار. في كتابه «السوسيولوجيا الدينية للإسلام»[1] يرى المستشرق جان بول شارناي أن المفهوم اللوغراطي في الإسلام الناشىء عن المعمار اللاهوتي ـ القانوني (أصول الدين + أصول الفقه) باتصاله بالممارسة الشعائرية والسلوكية الفردية والجماعية، هو الذي يميز الإسلام كدين شمولي. ويعتبر المستشرق الفرنسي أن البنية العقلاطية تظهر، من وجهة نظر علم الاجتماع التاريخي كبنية أصلية على الرغم من كل الإسقاطات المتعددة وإعادة التوازن

(1) Jean-Paul Charnay. Sociologie réligieuse de l'Islam. Sindbad. Paris. 1977.

التي كانت تطرأ على الإسلام على مرّ القرون.

وتلتقي وجهة النظر هذه ـ سلبياً ـ مع وجهات نظر أصولية تعتبر الإسلام أمة روحانية ناجزة أو أمة إلَهية ـ مركزية. ومع أن الفيلسوف المغربي محمد عزيز الحبابي يحاول أن يؤسس لمفهوم شخصاني في الإسلام انطلاقاً من الفلسفة الشخصانية الغربية المبنية على الفردية (Individualité) والمنطلقة من علاقة الكينونة بين الفرد والجماعة في صيرورة الوجود. والقائمة على مبدأ تساوي الكائنات في علاقة الكائن المطلق (الله) بالكائن النسبي (الإنسان)، إلاّ أن الخلاصات التي ينتهي إليها تعزز المفهوم الكلي الإسلامي، إذ لا مجال برأيه للتمييز بين ما هو ديني وعلماني في الإسلام وهو دين كلي (توتاليتاري) أو ثيور ـ مركزي بحسب تعبيره[1].

المقدس والذهوي

على نقيض من الاتجاهات السابقة يؤكد محمد أركون على إمكان التحديث الديني وتجاوز الانغلاق الفقهي ـ القانوني بواسطة علم كلام إسلامي جديد يدرج التقوى في الحداثة.

يتهم أركون «عقل الأنوار» الغربي المتأسس على فكرة «موت الله» بأنه أحلّ العقل محل العقيدة دون الاكتراث بشروط المعقولية المتفاوتة، سواءٌ في الثقافة الغربية أو في الثقافات الأخرى. والإسلام برأي عالم الإسلاميات يتميز بخاصية غياب الكهنوت مما يخوّل كلَّ مؤمن فيه أن يقيم علاقة مباشرة مع الله، لولا «حراس المقدسات» الذين يفرضون تفسيراتهم الخاصة لكلام الله، والعقبات الدولانية القائمة منذ الدولة الأموية وحتى العصر الحديث.

يذكر أركون في كتابه «محاولات في الفكر الإسلامي» المعاني المتعددة للكلمة ـ العقل (Verbe-raison). ويرى أن اللغة العربية جعلت هذه الوحدة ـ الثنائية تامة في النطق، أو الكلام المبين. بيد أن كل نص تمّت كتاباته، يخرج عن مؤلفه ويبدأ حياة خاصة تعتمد في غناها وشُحّها، امتدادِها أو انقباضها، النسيان أو إعادة النشاطية

(1) انظر محمد عزيز الحبابي. الشخصانية الإسلامية. دار المعارف بمصر.

منذئذٍ على القُرّاء. ونادراً ما يتلقى القارىء نصاً بكل المعاني المبتغاة من لدن المؤلف؛ وغالباً ما يعمد إلى تفسير النص ليتحرر من كلامه الداخلي الخاص. عندئذٍ يصبح النص حجة مستثمَرة، وعوضاً أن يوحد القارىء والمؤلف، يصبح عبارة عن رابطة مكثفة إلى درجة ما بينهما. وتلك الحركيّات، والتبادلات، والتفاعلات ـ البينية تحدد حياة «العقل»، أي الوعي المتحقق في لغة والمولد للغات متعددة[1].

وجملة التلاقيات تلك تتم ـ بالنسبة لأركون ـ داخل السياج العقلي ـ المركزي (Logocentrique) الذي يعين بدلالته العامة عدم إمكانية العقل في الظهور بالنسبة لنفسه أو بالنسبة للآخرين إلا بواسطة اللغة، أي بواسطة عقلٍ داخلي، أو خارجي أو مكتوب.

وفيما يتعلق بالإسلام، يلاحظ أركون أن الفكر الإسلامي، وفي معرض اهتمامه في المحافظة، على المعطى المُوحى، بصورة كاملة، سرعان ما انغلق في إطار سياج عقلي ـ مركزي مؤطر بمفهوم الأصل، الصورة الجَذْر، الأساس؛ يبتعد في إطاره الوعي عن الاختلاف بمقدار ما يبحث عن التطابق والتماسك المنطقي؛ وفي الوقت الذي يحافظ على تطلُّب العودة إلى الأصول فإنه يحصر الاجتهاد في الحدود المنهجية المدرسية لأصول الفقه. وحتى الغزالي والأشعري كانا قد تفكّرا في هذه الوضعية وعبرّا عنها بقولهما ـ بما معناه ـ اتبعوا ما أوحي إليكم من ربكم ولا تتبعوا قط رباً سواه[2].

يؤخذ على أركون منهجه الشكلي في معالجة «العقل الإسلامي»، إذ وهو عالم الإسلاميات فإنه لا يتخطى في دراسته لموضوعة الإسلام الإطارَ السيميائي ـ الدلالي، ولا يذهب بالبحث إلى بعده الفلسفي ـ الوجودوي. ورغم دعوته إلى اعتماد منهجية فُروعية (pluridisciplinaire) في مجال الإسلاميات فإن الفلسفة كبحث في الموجود كموجود تكاد تغيب عن المعالجة المنهجية.

أبعد من ذلك، لا يفرق أركون بين اللغة في مدلولها الأدبي ـ الجمالي واللغة بمعناه الاثنولوجي، فنراه على سبيل المثال يتبنى أطروحات استشراقية تقليدية بدون تدبر وبشيء من الحرفية، كأطروحة لويس ماسينيون التي تعتبر أن خاصية التقليد

---

(1) M. Arkoun. Essai sur la pensée islamique Maisonneuve. Paris 1984. P. 188.

(2) Ibid. P. 191.

الثقافي العربي تكمن في الثقل الذي تنوء به كل محاولة لإدراك الواقعي من جراء سطوة اللغة. وماسينيون يرى أن اللغة (العربية) كلغة ساميّة ببنيتها النحوية، وبنكوصها السيميائي، تفرض على الوعي طريقة ناكصة مختلفة جوهرياً عن الطريقة الهندو - أوروبية[1].

في ما يتعدى هذه المسألة، فإن دعوة أركون إلى تخطي السياج العقلي - المركزي وزحزحة البنية الثيولوجية جديرة بالاهتمام، وإن كانت غير كافية على ضوء الحاجة إلى وضع السؤال المعرفي إزاء الكينونة الشاملة، التي يمكن في إطارها إدراج الأبعاد الشمولية (exhaustive) التي يدعو أركون إلى تسليط الأضواء عليها في الإسلام؛ علماً بأن إشكالية العقل - النقل قد تجاوزها الزمن، وإذا كان يؤخذ على العقلانية الديكارتية، طابعها التجذري، فإن ذلك لا يؤكد بطلان دور العقل الفطري كأداة ومعيار لكل معرفة صحيحة (إبستمية).

وتبقى إعادة اكتشاف وتحديد معقولية الظاهرة الدينية بالتأكيد على اللامفكّر فيه في النص الديني، مع ذلك، لإدراج الديني في الحداثة الدنيوية، هي أيضاً مسألة مهمة في عصر «نهاية التاريخ» الغربي حيث أضحت الروحانية بكل أشكالها أكثر من ضرورية. وبناء على ذلك، فإن مصطلحات عصر الأنوار الغربي بحاجة إلى مراجعة شاملة. فالعلمانية على سبيل المثال كمرادف لعملية التدهير (sécularisation)، غير العلماوية كمرادف للتدهير القيصري. يتساءل هنري كوربان عن جدوى تحويل المسيحية إلى إيديولوجيات اجتماعية، ويحذر من تحوُّل الإسلام كالمسيحية - بسبب التدهير «الإيديولوجي»، في حداثة مات فيها الله - إلى دين إيديولوجي، فيلاقي بذلك حتفه الروحي. وهذا السؤال لا ينتقص من أهمية العلمنة، وإنما يضع شكلها وأسلوبها موضع التساؤل. والفصل، بلا ريب، شرط من شروط المعاصرة والحداثة في عصر الحداثة البَعْدية، لكن التزامن المعقود بين التطور الصناعي والتقني وانحلال الديني كقيمة روحية واعتبار بطلان المصداقية الدينية كشرط للعقلانية والمعقولية يتنافى مع العقل. لقد أدى التحديث الإيديولوجي للمسيحية إلى إفراغها من بعدها القدسي والجمالي، ومن هنا عدم صحة الربط بين التدهير وإبطال القداسة (désacralisation)

(1) Ibid. P. 118.

كشكل من أشكال العلمنة.

وإذا كان سبينوزا، في العصر الوسيط قد أسّس للحداثة العقلية بتجاوزه لإشكالية العقل ـ النقل وتوطيده للعقل الفطري في المعرفة، دون إلغاء القيمة كنمط معرفي مصداق فإن كانط أكد بعده على الفصل بين الذات والموضوع، بين العقل والكون، وهو أساس ظهور الوعي الفردي الحديث.

إن ما يسمى، عادة، بالتدهير sécularisation هو الأثر المركزي للحداثة على الصُعد الاقتصادية والسياسية والثقافية والرمزية في العلاقة بين الدين والمجتمع.

بيد أن المجتمع الحديث الذي حوّل الإنسان إلى «أداة» توسلية، يضع موضع السؤال التزامن المعقود بين التطور الصناعي والتقني وامتهان القيمة، باعتبار بطلان مصداقية الديني كشرط للحداثة.

إن ربط التحديث العقلاني، والعَلْمنة، المتأسسة على إبطال الطابع الحرمي (القدسي) désacralisation في المسيحية، أدى إلى إفقار المسيحية، وتحويلها إلى عقيدة اجتماعية مقننة، تقتصر فيها العلاقة بين الإنسان والله على مبدأي الخطيئة البشرية والنعمة الإلهية.

وإذا كانت النهضة الأوروبية، كحداثة عقلية، مهّدت للحداثة على كل أصعدة الوجود، بإعادة الاعتبار للإنسان، كمحور للكون، فإن عصر الأنوار وما أدى إليه من انفجارات سياسية لاحقة، سيقيم مقام المثالية الكوجيتية الديكارتية فلسفة طبيعية تقوم على سيطرة مطلقة للعقل الوضعي، إو، بكلمة أخرى، عقلانية أحادية، تطبع بطابعها ونمط قطيعتها الحداثة الغربية الأنوية ـ المركزية، تجاه الآخر، وتجاه الإنسان الغربي الحديث الذي أحالته إلى إنسان ذي بُعد واحد. ففي القرن التاسع عشر، تسيطر الفلسفة الطبيعية على كبريات المنظومات الفلسفية، ويعلن ديدرو كرد على المثالية الديكارتية الرياضية (من رياضيات) «موت الله» في فلسفته الطبيعية، وتظهر التاريخانية في فلسفات القرن التاسع عشر كرد فعل على المثالية الهيغلية، لتعلن مع فيورباخ في كتابه «جوهر المسيحية» (1841) إن الدين هو في أصل الاستلاب الإنساني، ومقابل الاستلاب الديني، فلا بد من التأكيد على مطلقية العقل وعدمية كل تفكير ميتافيزيقي. والوضعية عند أوغست كونت، كمذهب علمي، هي أيضاً عبارة عن حظر على كل

تفكير ميتافيزيقي، وديني، وهي نهج لا يلتفت إلا إلى اليقينيات المباشرة، والمحسوسة. وعدمية نيتشه، ورغم طابعها الاستيتيكي الخاص، تغذي بدورها المعاداة لكل نحو ميتافيزيقي.

وقد أكدت النهضة الغربية على مفهوم التقدم بما يعنيه التوق نحو كل جديد وحديث، غير أن فلسفة الأنوار أعطت لهذا المفهوم شحنة غائية، فصار التقدم في العصر الحديث «قانوناً»، خطياً، وتصاعدياً للطبيعة والفكر والوجود؛ ثم جاءت الإيديولوجيات فأضفت طوابعها عليه؛ فصار على سبيل المثال لدى السانسيمونية مرادفاً حصرياً للصناعة أو للتصنيعية (Industialisme) كأيديولوجيا، وبالتالي كانت هذه النظرية تسوغ الاستعمار بحجة الاستثمار وتعميم قانون التقدم. واعتبرت الداروينية مفهوم التقدم مرادفاً للتطورية؛ فأصبح الأعلى يحدد الأدنى، والمتقدم يحدد المتأخر في «صراع الوجود وبقاء الأصلح»! وحتى الماركسية ـ رغم نقدها للرأسمالية الأوروبية ـ لم تتجاوز هذه النظرة الأوروبية ـ المركزية، وكان ماركس يرى في تعميم الرأسمالية على النطاق العالمي عاملاً إنشائياً تقدمياً من شأنه تعميم قيم وعلاقات الانتاج الرأسمالية في المحيطات؛ والحال، فإن هذا التعميم لم يؤدِّ إلاَّ إلى خلق بنى محيطية مختلّة وتابعة.

وأكّد عصر النهضة الغربية على مفهوم الإنسان، لكن اكتشاف الذاتية وانعتاق الفرد ما لبث أن تحول إلى نظرة إناسية أُستبدلت فيها الألوهة ـ المركزية (theodicée) بنمط من المركزية ـ الإنسانية (anthropodicée) وإلى خلق إنسان كلي، فردوي، أَنَوِيّ ضيق الأفق في الغرب الحديث والمعاصر. ويزيد في الطين بلة أن مفهوم الإنسان في اقترابه بإرادة قوة كامنة كان وما يزال يعزّز مفهوماً أوروبياً مركزياً استعمارياً في الاقتصاد والسياسة و«إنسانياً» على الصعيد الثقافي.

وإذا أكّدت النيوتونية على عقلنة الطبيعة، فإن الفلسفات المتأسسة على الاكتشاف النيوتوني ستقنِّن ـ في معرض رفضها للأفكار الفطرية ـ كلَّ معرفة ذات طابع حدسي، وتخضع العلم والمعرفة إلى أنماط اصطلاحية (أكسيومية) مطلقة.

والحال فالعلم الذي يجد تعبيره في القانون كأحد فتوحات الحداثة التي قام بها العقل البشري يتميّز عن الحقيقة العلمية. فلغة العلم لغة اصطناعية، تكميمية، تقنينية، بينما الحقيقة العلمية منفتحة على الاكتشاف واللامفكر فيه. وسواء اعتمدنا

النظرة الهندسية أو التحليلية، فإننا لا يمكن أن نفصل العقل عن الحدس، فالحدس يكمّل العقل من حيث كون الحدس اتصالياً وكون العقل انفصاليَّ الطابع. والخلايا والذرات لا تتحدد فيزيولوجياً إلاَّ من الطريقة التي رُكِّبت بها الخلايا. والمعرفة لا تنتج الحقيقة عن مفهوم قبْلي (تراشندالي) ولا بَعْدي (تجريبي) وإنما عن **العلاقة** بين الذات والموضوع في علاقة المعرفة.

وبحسب نظرية علم النفس الشكلي (الجشطالت) يقوم الإدراك على أنماط كلية، تصورية، كيفية، إذ التصور ليس تصوراً ميكانيكياً، ناتجاً عن استجابات شرطية وحسب، وإنما هو نتاج نظرة حدسية كلية تربط العنصر كيفياً بالمركّب، والخاص بالعام، والجزء بالكل (لاعب الشطرنج لا يتحدد بتعلمه لتحريك الأحجار وإنما بالطريقة التي يحركها بها).

إلى ذلك يخضع حساب اللامتناهيات الصغرى (infinitésimal) لمنظومات معقدة من اللامتساويات المتعلقة بالأعداد الصحيحة، نظراً للتفاوت بين الطابع الانفصالي للمعرفة الرياضية والطابع الاتصالي للوجود.

السؤال المطروح بعد كل هذا هو التالي: هل يمكن الخروج من الإطار العقلاطي بالتمييز بين الإسلاموية والإسلام؟

رداً على مثل هذا السؤال ينبغي التمييز بين نزعتين في النظر إلى الدين، نزعة عقلية تقوم على المبادىء ونزعة تجريبية تقوم على الوقائع. النظرة الأولى تعتبر المبادىء كلية والوقائع جزئية، بينما النظرة الثانية تنطلق من الجزء إلى الكل. وبينما يؤثر العقليون المبادىء على الوقائع يؤثر التجريبيون تفسير المبادىء بالوقائع. وإذا كنا ـ نرفض الفصل البراغماتي بين المبادىء والوقائع الذي تعتمده الفلسفة الغربية المعاصرة، فإن حل المسألة يكون في وضعها في إطار علاقة الوجود. لقد كان **بارمينيدس** يرى أن الوجود وحده هو الموجود، وهو الحل الذي اعتمدته الفلسفة الوجودية الحديثة.

والدينية الحديثة صارت تقوم على التمييز بين العلمانية (laicité) وأساسها الفصل بين الدين والدولة دون التضحية بالبُعد الروحاني ومناوأة الروحانية الدينية والفلسفية، وبين العلماوية (laicisme) الوضعانية المناوئة للقيمة الروحانية بصورة مبرمة.

وبهذا الخصوص، ورغم التراث القروسطوي المناوىء للدهرية، نجد أن أطروحة التدهير والعلمنة الإسلامية قد برزت أول ما برزت في بدايات الإسلام مع **المعتزلة والمرجئة**. وقد أكدت المعتزلة في المبادىء العامة على أولوية الوجود على الماهية، والقدَر على الجبر، والاختيارِ على القضاء، بتأكيدها أن الإنسان صانع قدره، باعتباره محور الكون والوجود الأرضي. وقد ظهرت المعتزلة كفرقة كلامية بعد تقنين الشرع، وكانت بذلك أول محاولات التدهير الديني ـ الدنيوي. وتأكيد المعتزلة على مبدأ التوحيد والتعالي جرّ إلى التأكيد على الحرية الفردية ومسؤولية الإنسان عن أعماله ومصيره.

كما نادت المرجئة، تبعاً لموقفها في اعتزال الفتنة ـ كالمعتزلة ـ بمذهب الإرجاء (الإرجاء لغوياً يعني إرجاء الحكم ورده إلى الله تعالى) الذي يقوم على فرضية تقديم الإيمان على العمل. والتأكيد بأن الإيمان هو المعرفة بالله، وترك الاستكبار، والمحبة بالقلب، وهو أيضاً المعرفة والإقرار بالعقل، بناء على أسبقية العقل على السمع. وإذا كان التدهير ممكناً وسائغاً في بدايات الإسلام، أفلا يمكن القول إن العلمنة، كوسيلة لفصل الدين عن الدولة على أقل تقدير هي أكثر من ضرورية كشرط من شروط المعاصرة والحداثة في عصر ما بعد ـ الحداثة أو الحداثة البَعْدية؟

وفي الغرب الحديث، ظهرت، لا ريب، إيديولوجيات سياسية ـ دينية (كالأحزاب الديمقراطية المسيحية)؛ ولكن ينبغي التنويه أن تلك الأحزاب التي ظهرت كنتيجة لعملية التدهير الاجتماعية التي تحدثنا عنها سابقاً، قد تبنت المبدأ الديمقراطي بما ينص على حيادية الدولة والقانون.

بناء على ذلك قد يقتضي المنطق التجريبي التعامل مع وقائع إسلامية سياسية مماثلة ولكن شريطة التبني الحقيقي للمبدأ الديمقراطي التعددي في إطار دولة القانون المتجردة، الدولة ـ الأمة الحديثة؛ وفيما يخصنا، فإن الدولة ـ الأمة هي الدولة الكامنة في إطار مشروع الدولة ـ القومية العربية قيد التكوُّن وليس الدولة ـ الإقليمية، إلاَّ إذا كانت خطوة واقعية نحو المشروع الأوسع والأشمل الذي تصبو إليه الجماعة العربية.

تاريخية/ تاريخانية

تنطوي مزدوجة تاريخانية ـ تاريخية أهمية خاصة في السجالات المعاصرة التي

تتطرق لموضوعة الحداثة الفكرية. في كتابه العرب والفكر التاريخي (1973) يقدم عبد الله العروي في معرض نقده للإيديولوجية العربية تساؤلاً نقدياً جديداً يفسر فيه التأخر التاريخي بعدم وجود مرحلة ليبرالية في حياة الأمة العربية في تاريخها الحديث. ويرى العروي أن الماركسية التاريخانية، كنزعة تاريخية، بما هي وعي متزامن قمينة بردم هوة التأخر بين العرب والغرب. والتاريخانية عند العروي هي فرضية تدرس الكائن في التناهي والزمانية باستبعاد ما هو وهمي وأسطوري. والعروي في موقفه من التراث يرى أن الاستمرار الثقافي مجرد وهم وسراب وأن سبب التخلف يعود إلى التشبث بهذا التراث.

شكلت دعوة العروي التاريخانية، وكذلك دعوته الليبرالية ـ الإنسانية امتداداً للمدرسة التاريخية الماركسية التي أحياها مانهايم ولوكاش وغراشي. والتاريخانية عند مانهايم هي النظرة التي ترفض كل فكرة مطلقة أو متعالية. كما أن الدعوة التاريخية عند الآخرين ارتبطت بمفهوم التأخر التاريخي، والتفاوت القطاعي في مجتمع واحد وبين المجتمعات المختلفة. وكان لوكاش قد فسّر نشوء الفكر النازي بعدم وجود مرحلة ليبرالية في حياة الأمة الألمانية، وهو الأمر الذي نبه له أرنست بلوخ بأن الثورة على الثقافة البورجوازية لا تكون ثورية حقاً إذا لم تستوعب القيم الإنسانية البورجوازية.

بارتكازهم على تطويرات العلوم الإنسانية، تجاوز المثقفون العرب «تاريخانية» تجوزت في الغرب الحديث والمعاصر نفسه. إن العنصر المشترك في جملة المفهومات المتعلقة بتعيين التاريخانية تعتبر أن التاريخ هو عنصر جوهري في تفسير وفهم الظاهرة الإنسانية.

وإذا كانت التاريخية Historicisme أداة لتفسير الظاهرة الإنسانية فإن التاريخوية Historictité تحيل إلى الطابع التاريخي والزماني الراديكالي للوجود الإنساني. وعند هيدغر فإن الكشف عن معنى الوجود، والإدراك بواسطة الوجود ـ ههنا للكينونة هما مظهران لا ينفصلان في التاريخانية، أو التاريخوية بالأحرى.

والنظرة التاريخانية، باختلاف تلاوينها، هي نظرة غائية، تقوم على إخضاع الظاهرة للزمانية المباشرة، ولا تعترف لهذه الظاهرة إلا بالذاتية التاريخية والمتناهية. هذا، مع أن التاريخية أصبحت إسماً لمنهج يستفيد من مكتسبات علوم الإنسان لتطوير

النظرة الوجودية باتجاه جديد يرى في الظاهرة بُعدها الدلالي، ورسمالها الرمزي، الجمالي، جنباً إلى جنب مع بُعدها المادي. ترى فينمولوجيا الأديان (مرشيا إلياد) أن التجارب الدينية لا يمكن اختصارها إلى تجارب غير دينية. وهناك برأيه مبدأ أساسي من مبادىء العلم الحديث وهو أن الصعيد هو الذي يخلق الظاهرة.

وبالنسبة لكلود ليفي ستروس فإن خاصية «الفكر البري» (البدائي أو الديني) هي في كونه ظاهرة لا زمانية، تلتقط العالم كوحدة تزامنية ـ تطورية.

ويربط كارل بوبر التاريخانية بإشكالية خط التماس الايبستمولوجي القائم بين الخطاب العلمي والخطاب اللاعلمي. وفي كتابه «بؤس التاريخانية «Poverty of Historicism» (1944) يفند بوبر كل نظرية تاريخية ـ تنبؤية، تقوم على قوانين عامة مزعومة للتاريخ.

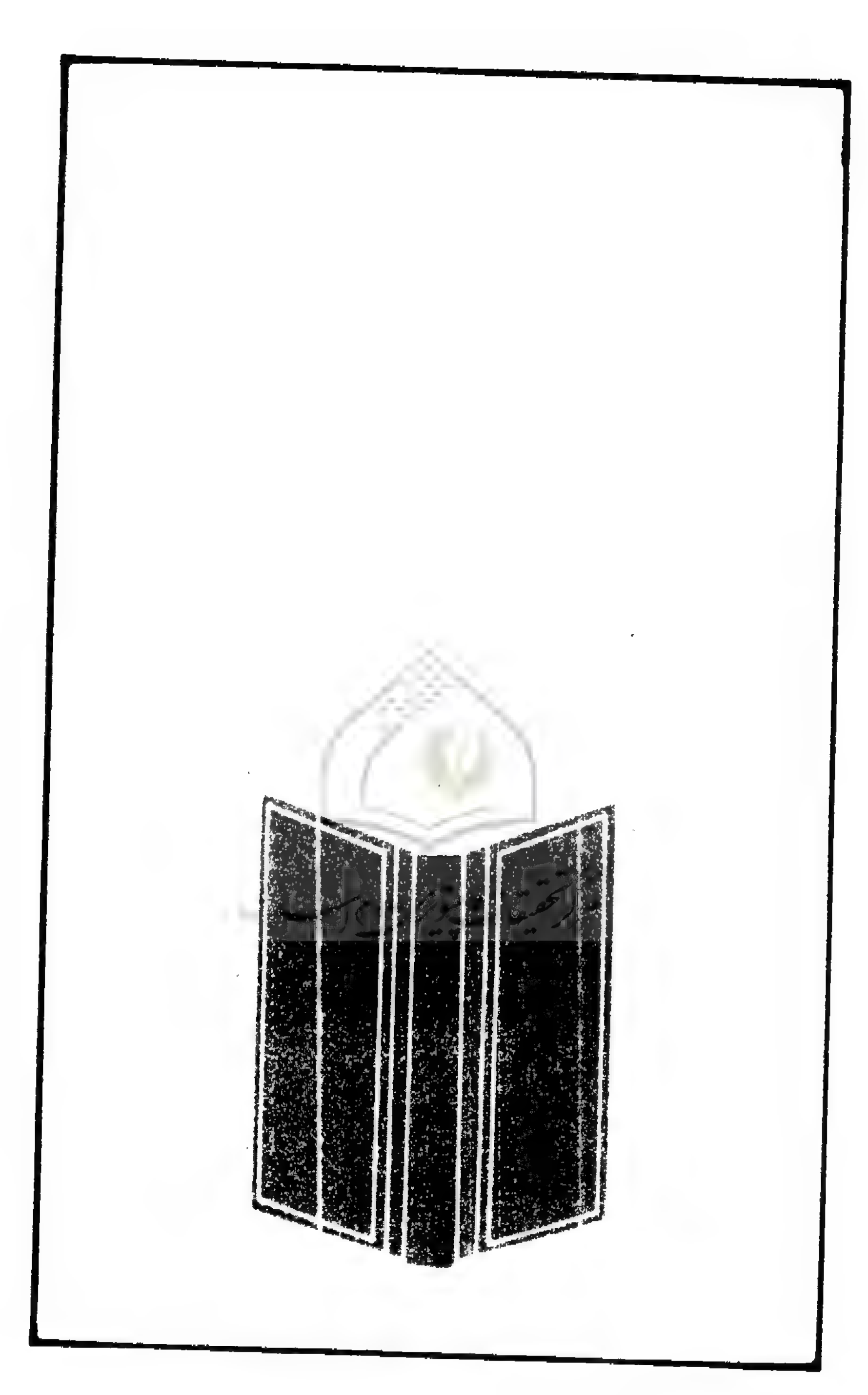
والتاريخانية، عند بوبر، هي المرادف لكل العلوم الاجتماعية والإنسانية التي تضع في نصاب اهتماماتها التنبؤ التاريخي، والتي ترى أن هذا الهدف ممكن البلوغ إذا تمت معرفة الإيقاعات والنماذج القانونية، أو الاتجاهات العامة الكامنة والمحددة للتطور التاريخي.

وينتقد بوبر التاريخانية التي تدعي تحليل التاريخ من خلال استعمال أنماط استدلالية ـ افتراضية، مماثلة للأنماط المستخدمة في علوم الطبيعة، وكذلك التاريخانية الضد ـ طبيعية التي تدعي أن مناهج علوم الإنسان تختلف، في العمق، عن علوم الطبيعة، ويربط، بوبر، على الصعيد السياسي، بين التاريخانية والأنظمة السياسية الكليانية.

وإذا جوبهت دعوة العروي التاريخانية بالتحفظ والنقد فإن دعوته لتبني قيم عصر الأنوار «لاقت ترحيباً» وتركت أصداء إيجابية في الفكر العربي بشقيه القومي، والإسلامي. يفسر ياسين الحافظ في «الهزيمة والإيديولوجية المهزومة» (1978) هزيمة حزيران بغياب تراث ليبرالي إنسي. ورأى رضوان السيد في مقال بعنوان «الليبرالية وإمكانها في الوطن العربي» إن إعلان حقوق الإنسان، لا يصدم أي شيء في تاريخنا الثقافي، طالما أن اللحظة الليبرالية المعادية للدين قد توارت. ويتساءل عما يمنع العرب (إسلاماً أو قومياً) من المشاركة السياسية سواء باسم الإسلام أو القومية الليبرالية؟

وهذه الوجهة تنطلق من التساؤل حول إمكان مشروع ليبرالي عربي ـ إسلامي يقوم على مدخل آخر غير مدخل **العلاقة** الثنائية عرب/ غرب، وإن بدا حتى الآن غربياً بحتاً، يستند على شرعة حقوق الإنسان[1] . وهناك، تراث من الكتابات التي تؤسس مفهوماً إسلامياً تجديدياً حول الفكرة القومية (العربية) ككتابات **محمد عمارة**، وكتابات **حسن حنفي**. لكن ما يؤخذ على هذه الكتابات معاداتها للفكرة العلمانية، وتشبثها بأفكار أصولية جوهرية عفا عليها الزمن الحديث. لقد قدمت مدرسة الإصلاح الإسلامي الفكر العربي شوطاً مهماً بتبنيها الجريء للفكرة التطورية، لكن ـ وبدون أن تعارض النهضة **بالإصلاح** ـ بات السؤال النقدي في حاجة إلى إعادة طرح، وإذا طرح سؤال الليبرالية بعد مائة عام على وفاة «الليبرالي الأول!» (**الطهطاوي**)، أفلا ينبغي وضع الفكر الإصلاحي على مشرحة التفكيك لزحزحة ثنائياته الإصلاحية المحايرة التي تحول دون تقدمنا خطوة إضافية نحو الحداثة بعد ما ينوف على مائة عام على بداية تجربة **الإصلاح** الإسلامي؟ (الحوادث) ههنا وهناك في العالم العربي ـ الإسلامي تعترض التحليل المتفائل. رغم ذلك لا بد من الإصرار على القول مع **غاليلي**: «الأرض تدور، وستبقى تدور».

(1) رضوان السيد. الليبرالية وإمكانها في الوطن العربي. مجلة منبر الحوار. العدد 6, 1986 - 1987. ص 13.



مراجعات کتب



أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي

من منتصف القرن الثالث الهجري حتى ظهور الخلافة

(250 هـ ـ 316 هـ)

مراجعة محمد حناوي

من المؤلفات الجديدة المرتبطة بتاريخ الأندلس كتاب **أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي** للأستاذ الباحث إبراهيم القادري بوتشيش[*] ـ إنه بحث اهتم ـ على غرار دراسات أخرى[1] ـ بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي الأندلسي.

تتضمن الدراسة مجموعة من المحاور مُرَتَّبة كالآتي:

المدخل، وهو مخصص لإشكالية الإقطاع على امتداد العالم الإسلامي، وثلاثة أبواب أُثبت في **الأول** تجليات الإقطاع في البنيات الاقتصادية والاجتماعية وفيه تحليل لوضعية الأرض، ومظاهر الإقطاع في النشاط الاقتصادي والبنية الاجتماعية.

وفي الثاني اهتمام بأثر الإقطاع في البنية السياسية والنشاط العسكري ويناقش أثر الإقطاع في البنية السياسية ثم تفاقم ظاهرة التجزئة السياسية ونشأة الكيانات الاقطاعية وكذا أثر الاقطاع في الأنشطة العسكرية.

(*) الكتاب من تأليف الباحث إبراهيم القادري بوتشيش، صدر عن دار عكاظ بالرباط 1992. إنه في الأصل رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ الإسلامي الوسيط نوقشت بفاس تحت إشراف الأستاذ محمود إسماعيل عام 1984.

(1) نشير إلى أن «دار عكاظ» اهتمت مؤخراً بنشر العديد من الأبحاث في إطار سلسلة المعتمد بن عباد حول الأندلس من هذه الأبحاث نذكر على سبيل المثال:

محمد بن عبود، مباحث في التاريخ الأندلسي ومصادره 1987.

أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، (عكاظ) 1989.

أما الباب الثالث فيتضمن أثر الإقطاع في اندلاع الثورات الاجتماعية وفيه تناول الباحث بالدراسة والتحليل الثورات الاجتماعية في البادية وحركات المعارضة في المدن ثم انهيار المرحلة الإقطاعية.

تُوِّج البحث بخاتمة أثبت فيها مجموعة من النتائج المتوصَل إليها، ولم يفت الدارس إدراج مجموعة من الملاحق المهمة والمرتبطة بموضوع البحث.

في المقدمة عرض للمادة المصدرية المعتمدة لإنجاز الدراسة. إنها بحق، مادة متنوعة وغنية استقاها الباحث من مظان مختلفة كالحوليات التاريخية وكتب الطبقات والتراجم والسيرة والأنساب، دون إغفال كتب الحسبة والأحكام وكتب الأدب والرحلات والجغرافيا والفلاحة. إضافة إلى مختلف الدراسات الحديثة الاستشراقية وغيرها. انطلاقاً من نصوص هذه المادة أكد الدارس منذ البداية أن الأندلس خلال النصف الثاني من القرن الثالث الهجري عرفت سيادة الإقطاع على جميع المستويات. ولاحظ أن أغلب الدراسات وقفت عند التاريخ السياسي لهذه الحقبة ولم تتجاوز الجانب الوصفي للوقوف عند النمط الإقطاعي وتحليل جوانبه الاقتصادية والاجتماعية[1].

قبل تبيان مظاهر سيادة الاقطاع في الأندلس نشير إلى أن الباحث عَمَدَ ـ لا دون فائدة ـ إلى مدخل نظري ناقش فيه إشكالية الإقطاع في تاريخ العالم الإسلامي ككل والأندلس حَلَقة مهمة من هذا التاريخ. لقد استعرض آراء الفقهاء القدامى وآراء الدارسين المحدثين مشيراً إلى أن الفقهاء أنفسهم اختلفوا في تحديد مفهوم الإقطاع وأكثر من ذلك يلاحظ أن هناك فرقاً واضحاً؟ بين ما ورد في كتب الفقه وما عرفه الواقع الإسلامي حقيقة.

اختلف الفقهاء القدامى في تعريف الإقطاع نظراً لاختلاف ظروف كل واحد منهم ويمكن القول بوجود **إقطاع الاستغلال وإقطاع التمليك والإقطاع العسكري**.

---

(1) أنصف الباحث بعض المستشرقين الذين أشاروا إلى أهمية النمط الإقطاعي في التاريخ الأندلسي، أمثال: «شاليطا» و«ألبرنس». لكنهما ـ في نظره ـ حَلاهُ بمعزل عن التاريخ السياسي. انظر: أثر الإقطاع... مرجع سابق. ص 11 - 12.

لكن ما هي شروط هذا الإقطاع؟ وكيف تُطَبّقُها الأطراف المعنية؟ (الأمام والمقطع) يجيب الباحث بأن البعض يحصر الإقطاع في الفقير والبعض الآخر يربطه بمن يتسم بالشجاعة والعلم أو القرابة من الرسول ﷺ في حين يعتقد آخرون بأن الجند أولى بالإقطاع[1] . لكن الظاهرة تزداد تعقيداً حين يتعلق الأمر بطبيعة الأرض التي يجوز إقطاعها: هل هي أرض الموات؟ أم أراضي الخلفاء؟ أم الصوافي مثلاً؟ أو أرض العنوة؟[2] .

إذا كان الفقهاء القدامى قد اختلفوا في تحديد الإقطاع وشروطه فكيف تعاملت معه الدراسات الحديثة؟

صنف الدارس أغلب الأبحاث المرتبطة بالإقطاع إلى اتجاهات ثلاثة، الأول لا يؤمن بوجود إقطاع إسلامي بالقياس مع أوروبا لأن في المقارنة مبالغة ومجازفة على حد تعبيره. يقترح أصحاب هذا الاتجاه مصطلحات بديلة وعديدة **«كالقطاعي»** و**«إقطاعية الرحل»** و**«إقطاعية المدن»**، و**«إقطاعية القيادة»**[3] .

من خلال الدراسات الاستشراقية يتضح للباحث أنها تقيس الإقطاع الإسلامي بنظيره الأوروبي، والإقطاع الأوروبي في اعتقاده ما يزال يكتنفه غموض[4] ، إن الدراسات الاستشراقية يضيف الدارس اعتمدت على ما ورد في كتب الفقه عموماً دون ربطه بالواقع وبتطوراته.

الاتجاه الثاني يرفض القول بـ **«إقطاع إسلامي»** - ويقترح - شَأْنُه شأن الاتجاه الأول مصطلحات أخرى **«كنظام القنانة»** (رودنسون) أو **«البيروقراطية الراكدة»**

---

(1) أثر الإقطاع. 38.

(2) تحدث الباحث عن أشكال أخرى شبيهة تجسد إقطاعات كبرى نجدها مثلاً في نظام الحماية والإلجاء أو نظام القبالة أو الالتزام، ناهيك عن مصادر أخرى للإقطاع غير الأرض كالمعادن والمناجم. إبراهيم القادري. . أثر الإقطاع. . 38 - 39.

(3) إبراهيم القادري بوتشيش: المرجع السابق، ص 39.

(4) اعتمد الباحث على أبحاث غير متخصصة في أوروبا ليقول: إن الإقطاع الأوروبي ما يزال غامضاً. صحيح أن هناك خلافات، أحياناً حادة، بين الباحثين الأوروبيين حول الفيودالية لكنها خلافات نظرية تهم المفاهيم فحسب، أما مختلف الجوانب، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وحتى الفكرية للمجتمع الفيودالي الأوروبي، فقد أصبحت الآن معروفة في جزئياتها.

(العفيف الأخضر) **أو «النمط الخراجي»**[1] (سمير أمين) **أو «نمط الانتاج الأسيوي»**[2] (مجموعة من الباحثين).

بعد مناقشة هذه المفاهيم رفض الباحث جُلها مُعلِّلاً ذلك بمجموعة من الملاحظات أهمها أن مقولة النمط الخراجي لا تعدو أن تكون تأملية لا تاريخية لأنها لا تعكس الواقع التاريخي الإسلامي، ذلك أن وضعية الأرض في الإسلام لم تنحصر في أراضي الخراج والتي خضَعت بدورها للتطور حسب ظروف مختلفة. أما مفهوم النمط الآسيوي للإنتاج فيعتقد أصحابه أن الدولة هي المسيطرة على الأرض وتقوم بالمشاريع الاقتصادية فيها[3]، وتَتَسلّم الريع الذي هو ضريبة الخراج - إضافة إلى ذلك لا يعتقد أصحاب هذا المفهوم بوجود مِلكية فردية - ولذلك أكد الدارس خطأ هذا الاتجاه لأن أصحابه انطلقوا من نصوص ماركسية كُتِبت في وقت مبكر من القرن التاسع عشر. أي الوقت الذي كان فيه ماركس نفسه يجهل واقع المجتمعات الشرقية والإسلام. ومع الانتقادات الموجهة إلى هذا الاتجاه بدأ أصحابه يتخلون عنه.

أما الاتجاه الثالث، والذي يُدافع عنه الباحث بل ينتمي إليه، **فيعتقد بوجود إقطاعية إسلامية تستمد المفهوم نفسه من كتب التراث والتاريخ. إن الإقطاع الإسلامي - في نظر الدارس - عرف تطورات مهمة منذ عهد الرسول ﷺ ففي بداية الإسلام اقتصر على أراض الموات**[4]. وقد سُخر لخدمة المصلحة العامة والإسلام. لكن الوضعية تغيرت تماماً على عهد الأمويين الذين ساندوا الإقطاع. لقد تشكلت - منذ القرن الأول الهجري - طبقة كبيرة من الملاكين الكبار أثمرت بشكل أو بآخر في الحياة الاقتصادية

---

(1) يعتمد هذا المفهوم على أسس منها: استخلاص فائض الإنتاج الذي هو الخراج بشكل جماعي، والانتاج قائم على الاستعمال لا التبادل. إن المجتمع الخراجي - رغم الصراعات الاجتماعية - يطبعه الركود والجمود، انظر أبراهيم القادري، م. س، 60.

(2) يرتكز هذا النمط على: غياب الملكية الخاصة للأرض ونظام حكم مركزي أو لا مركزي مستبد أو ديموقراطي يتسم كذلك بالركود وتقوم فيه الدولة أو الطبقة الحاكمة باستغلال المنتجين عبر تحصيل الضرائب والريع.. مرجع سابق، ص 60.

(3) يعتقد الباحث بناءً على المستشرق كاتشانفسكي، أن الإقطاعية الأوروبية وبالأخص المَلكية المطلقة كانت تقوم بوظائف متشابهة من حيث الإشراف على الري والصناعات المنجمية (ص 42)، لا يمكن الحديث عن دور الملكية المطلقة في أوروبا بهذا الشكل قبل القرن الخامس عشر الميلادي.

(4) إبراهيم القادري بوتشيش. المرجع السابق، 45.

آنئذٍ، وتقوى النمط الإقطاعي بواسطة الإرث والاقتناء حتى تطلب الأمر إحداث ديوان خاص له يعرف بـ «**المستغلات**» ثم (ديوان الضياع) فيما بعد. كما زاد الإقطاع استفحالاً خلال العباسيين وخصوصاً في العصر الثاني حين تسلط الجند التركي على السلطة الضعيفة، الشيء الذي جعل الإقطاع يتحول «من إقطاع استغلال إلى إقطاع رقبة يورث في الأعقاب»[1] . إن ظاهرة تفشي الإقطاع العسكري تُفسَّر حسب الدارس، باضطرار السلطة المركزية إلى إقطاع الأراضي للجند مقابل الخدمة العسكرية. أشار الباحث إلى أن هذا العصر شهد أيضاً تنامي ظاهرة اغتصاب أراضي الفلاحين الصغار مما نجم عنه ظاهرة الإلجاء ويُعَبِّرُ عنها ارتماء الكثير من المزارعين الصغار في أحضان قادة الجيش.

إذا كان هذا عن المشرق فهل يُسْتَثْنَى الغرب الإسلامي من ظاهرة الإقطاع؟ يجيب الباحث بأن الغرب الإسلامي لم يكن بمعزل عن الإقطاع العسكري. يعتقد أن ملكية الأرض تطورت لتصبح خلال النصف الثاني من القرن الثالث الهجري بيد الجند المدافع عن الخلافة الضعيفة.

انطلاقاً مما سبق يمكن القول: إن نمط الإنتاج الإقطاعي هو حجر الزاوية في تشكيل البناء الاقتصادي للعالم الإسلامي[2] .

فما هي المميزات والخصائص العامة لهذا النمط الانتاجي؟

خضع الإقطاع الإسلامي كما سبق القول، لتطورات مهمة تمشياً مع ظروف مختلفة. يوضح الباحث أن التشريع الإسلامي المرتبط بالإقطاع لم يعرف الثبات كما هو الشأن في أوروبا، بل خضع لمزاج الفقهاء عموماً مما نتج عنه نشاط ظاهرتي، الاغتصاب والابتزاز، يتميز الإقطاع الإسلامي عن نظيره الأوروبي بمجموعة من الخصائص أهمها:

انعدام ما يسمى بيمين الولاء والتقليد وهو المحدد لأنواع الحقوق والواجبات

(1) نفسه: 45.
(2) نفسه: 48.

بين الأسياد والأتباع[1] . إن العلاقة بين المزارع أو القن ورب الأرض، وإن خضعت لتطورات حسب العصور، لم تكن قاسية. أشار الباحث إلى أن تحويل صغار الملاكين إلى أقنان يتعرضون للاستغلال، ظاهرة أفرزها نظام الإلجاء ونتجت عنه ضرائب يؤديها هؤلاء الأقنان.

تميز الإقطاع الإسلامي كذلك بإمكانية مصادرة الأرض خاصة في الحالات التي تكون فيها السلطة المركزية قوية ـ ولذلك تتسم وضعية المُقْطَعين بعدم الاستقرار وأكثر من ذلك يمكنهم بيع أراضيهم قصد تسديد الخراج للدولة[2] . ومن هنا تطرح قضية أملاك الجهاز الحاكم إذ يمكن أن يكون الخليفة على رأس كبار الملاكين.

إضافة إلى ما سبق، اتسم الإقطاع الإسلامي بازدهار المدن والتجارة، خاصة تجارة الكماليات. يمكن إذن الحديث عن إقطاع نقدي إلى جانب إقطاع الأرض وكذا إقطاع الجزاء[3] .

يمكن القول بتعايش عدة أنظمة مع نظام الإقطاع الإسلامي وهذا، يقول الباحث، ما يميزه عن نظيره الأوروبي الذي لم يتواجد معه سوى نظام الإقطاع الحر[4] .

إن فهم الإقطاع الأندلسي الذي اختلف حوله الدارسون[5] ، يمر بالضرورة حسب الباحث من تحليل وضعية الأرض بشكل مدقق. إن هذه العَمَلِيَّة ليست بسهلة

---

(1) إبراهيم القادري بوتشيش، المرجع السابق، 49.

(2) نفسه 51.

(3) يُقصد بإقطاع الجزاء أن يمنح الخليفة مكافأة إلى شخص مقابل شجاعته أو جهاده أو حسن سيرته.

(4) ليس هناك إقطاع حر في أوروبا بهذا المعنى. إن ما يعرف بالفلاحين الأحرار أو الحائزين الأحرار (Alletiers-Tenanciers Libres) ـ والذين تحدث عنهم الباحث CH. Parain في التقرير المعتمد في الدراسة ـ شكلوا وعائلاتهم القاعدة الأساسية في الاقتصاد الأوروبي. لقد كانوا أحراراً في كل شيء تقريباً منذ الفترة الرومانية إلى حدود القرن العاشر الميلادي حيث سقطوا في شباك ما يعرف «بالسنيورية» الإلزامية التي أفقدتهم حريتهم. يجب في اعتقادنا التمييز ما بين مراحل أساسية في تاريخ الفيودالية الأوروبية.

(5) هناك من ينفي وجود الإقطاع في الأندلس مثل المؤرخ «شالميطار» وهناك من يعتقد بوجوده كالمؤرخ الكبير «البورنس». يرى الباحث إبراهيم القادري أن القائلين بالإقطاع الأندلسي كانت أحكامهم تأملية منعزلة عن النصوص التاريخية. ص 70.

نظراً لقلة المادة التاريخية وحتى إن وُجدت فهي حافلة بالتاريخ السياسي. إن الدارس للتحولات التي طرأت على الأرض يتحتم عليه أن يأخذ بعين الاعتبار عوامل مختلفة ساهمت في بلورة خصائص الإقطاع الأندلسي، كالعوامل الجغرافية والبشرية والحضارية. فالأندلس المجاورة للحضارة المسيحية عرفت قبل المسلمين الحضارة القوطية التي ظلت معالمها قائمة حتى بعد المسلمين، إضافة إلى ذلك يلاحظ التأثير المشرقي في مجالات متعددة.

ما هي التطورات التي خضعت لها ملكية الأرض في الأندلس؟

إن تحديد الإطار القانوني للأرض يستلزم فهم القانون الضابط للملكية ومدى مطابقة الإقطاعات لروح الشريعة الإسلامية. بتَتَبُّع القضية من جذورها ـ أي منذ الفتح ـ يتضح من النصوص المختلفة التي دقق فيها الباحث أن هناك تناقضات بين الفقهاء الذين درسوها. فمنهم من اعتقد أن أرض الأندلس خضعت لقواعد القانون الإسلامي[1] ، وهناك من رأى أنها خضعت لقانون القوة والغلبة[2] .

بعد دراسة الظروف العامة لمختلف الروايات وشخصياتها والاعتماد على بعض الثقاة كابن حزم وابن عذارى وابن الخطيب تبيّن للدارس أن وضعية الأرض في الأندلس خلال عصر الولاة بل حتى في عصر الإمارة لم تخضع لقانون محدد ولم تقسّم على أساس شرعي كما أن خمس الدولة لم يتم بكيفية نهائية[3] . إنها وضعية شابها الغموض وأكثر من ذلك استفحلت ظاهرة المِلكية اللاشرعية عبر الاغتصاب وتزوير عقود المِلكية، والنزاعات بناء على قانون القوة والغلبة السابق الذكر.

بناء على ذلك تشكلت المِلكيات الكبرى خلال مرحلة الدراسة وآلت في معظمها «إلى الأمراء والفقهاء، وقادة الجند وإلى موظفي الدولة وأشراف القبائل وبعض البيوتات الكبرى»[4] .

(1) أي تطبق فيها أحكام القرآن الكريم كالآية التي اعتمدها الباحث ﴿واعلموا أنما غَنِمتم من شيء فإن لِله خُمسَه ولِذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾ **الأنفال، الآية 41**.

(2) من أهم هؤلاء الفقيه ابن حزم في مؤلفه: الرد على ابن النغريلة اليهودي.

(3) إبراهيم بوتشيش. المرجع السابق، 78.

(4) نفسه. 81.

يوضح الباحث أن أراضي الأمراء أو «المستخلصات» اتسعت بشكل لافت للنظر وذلك بواسطة المصادرة والاغتصاب أو الشراء، وقد أحدثت وظيفة «صاحب الضياع» لتسييرها، وغالباً ما تُستأجر للمزارعين والأقنان مقابل جزء من المحاصيل[1]. لكنها تقلصت، خصوصاً في آخر القرن الثالث الهجري نتيجة سيطرة المُقطَعين على جل الأراضي الخصبة على حساب السلطة المركزية الضعيفة. يؤكد الباحث اعتماداً على المؤرخ ابن حيان أن طابع «الإقطاعية» غلب على أراضي الأمراء نظراً «لأيلولة الأرض لهم بمن عليها من مزارعين وعبيد وإماء ودواب وكراع»[2].

يتضح كذلك من خلال النصوص أن ملكية العسكر كانت إحدى أشكال الملكيات العقارية الهامة في الأندلس خلال حقبة الدراسة. فإلى جانب إقطاع الثغور للجند برز إقطاع الجيش النظامي والجند المرتزق وكذا إقطاع العسكر المنتزي الذي اضطرت الدولة إلى الاعتراف به. وإذا كان الإقطاع العسكري قد وُجد في الأندلس منذ وقت مبكر وتميَّز بكونه إقطاع استغلال فإنه تحول إلى إقطاع تمليك لبعض العائلات المعروفة. كما أن قادة الكور المجندة أقْطَعُوا أراضي الأهالي واستحوذوا على جزء مهم من محاصيلها. ومع إعلانهم الاستقلال عن الحكم المركزي أمعنوا في استغلال المزارعين[3].

إن ضعف السلطة المركزية وحاجتها للجند النظامي والجند المرتزق لدرء الأخطار النصرانية ومواجهة المؤامرات المختلفة ضدها جعلها تُقطع الأرض لهذا الجند لأنها عاجزة عن دفع رواتبه[4].

يتضح مما سبق استفحال ظاهرة الإقطاع العسكري كلما ضعفت السلطة المركزية، وإلى جانبه وجد إقطاع الفقهاء الذين تمتعوا بنفوذ قوي خلال فترة الدراسة. دون إغفال إقطاع كبار موظفي الجهاز الإداري وأشراف القبائل. هذه الوضعية دفعت الدارس إلى القول بأن الإقطاعية هي نمط الإنتاج التي وجهت التاريخ السياسي

---

(1) إبراهيم القادري. المرجع السابق، 82.

(2) نفسه. المرجع السابق، 83.

(3) نفسه. المرجع السابق، 86.

(4) إن ظاهرة الإقطاع العسكري ظلت سائدة في الأندلس إلى عهد المنصور بن أبي عامر الذي خصص رواتب للجند مقابل خدماته العسكرية.

الأندلسي[1] . فكيف أثر هذا الإقطاع كذلك على الحياة الاقتصادية. أي في قطاعات الإنتاج كالزراعة والصناعة والتجارة.

يلاحظ من خلال الإقطاع نفسه أن الفلاحة لعبت دوراً أساسياً في الحياة الاقتصادية وذلك على حساب الصناعة والتجارة الهامشيتين خلال النصف الثاني من القرن الثالث الهجري. من خلال مختلف المصادر وخاصةً كتب الفلاحة يتبيّن مدى احترام الأندلسيين للفلاحة والزراعة لكن هيمنة الإقطاعية في الأندلس خلال تلك الفترة أثر سلباً على الإنتاج الفلاحي الذي تميز بالمحلية والنقصان والطابع الاستهلاكي[2] .

لقد أفرز هذا الإقطاع نمطين من الزراعة: الزراعات المعيشية الاستهلاكية وزراعة الغروس والبستنة المرتبطة بالأمراء وقادة الجند المقطعين[3] .

شمل النمط المعيشي زراعة الحبوب كالقمح والشعير لكنها زراعات كثيراً ما تضررت بالمجاعات والجفاف والفيضانات، وإلى جانب ذلك أهمل المسيطرون على الأرض تقنيات الزراعة وأساليب الري، وكان همهم الأول هو الحصول على ريع الأرض. هكذا ظلت الوسائل التقليدية هي السائدة في الزراعة كالناعورة والخطارة ومياه الآبار والأرجالات والسروب. وكلها تقنيات خلفها الرومان والقوط[4] .

مقابل ضعف الزراعات المعيشية ازدهرت زراعة الغروس في البساتين وفي ضيعات الأرستقراطية.

أما النشاط الصناعي فلم يَنْجُ من التدهور الذي أصاب الفلاحة بسبب تفاقم التجزئة الاقطاعية بحيث لم تُستغل المناجم والمعادن الموجودة بوفرة في الأندلس بشكل كافٍ. تميز الإنتاج الصناعي خلال حقبة الدراسة بتوجهه نحو الصناعة الاستهلاكية

---

(1) إبراهيم القادري. نفسه 97.

(2) إبراهيم القادري. . . مرجع سابق 109.

(3) نفسه: 110.

(4) نفسه: 111. يظهر أن هذه التقنيات الأندلسية التقليدية كانت ذات أهمية كبرى بالمقارنة مع أوروبا في تلك الحقبة. إن التطور التقني في أوروبا لم يحدث قبل القرن العاشر الميلادي، وقد سبقت الأندلس في هذا المجال.

القائمة على العمل اليدوي، ونحو صناعة الكماليات المرتبطة بالأمراء وبرجال البلاط وقادة الجيش والمعتمِدة على المعادن النفيسة كالحرير والديباج التي هي من مظاهر الأبهة للأرستقراطية.

لاحظ الدارس أن حرفة الحدادة كانت تتصدر قائمة الصناعات الاستهلاكية لأنها رافقت الحروب الإقطاعية وقد أورد المؤرخون آلات متنوعة من الحديد استغلت من هذه الحروب لخصها المقرّي بقوله: «آلات الحرب من التراس والرماح والسروج والألجم والدروع والمغافر أكثر هَم أهل الأندلس»[1].

يلاحظ كذلك أن الصناعات اليدوية كانت تابعة للأعمال الزراعية ولم تتمكن من إنتاج فائض للتبادل، كما أن الفكر المالكي المتزمت حسب الباحث ـ «حال دون إنجاز نهضة علمية قمينة بتحقيق تفوق صناعي»[2].

رغم ذلك سجل الدارس أن الصناع تمكنوا من التجمع في «طوائف» لحماية جملة من مصالحهم.

إن تدهور الإنتاج الفلاحي وركود الصناعة وكثرة الحروب الإقطاعية وخراب الطرق وحدة الخطر المسيحي الذي حاصر البحر المتوسطي، كلها عوامل ساهمت في كساد الحركة التجارية داخلياً وخارجياً. لكن الباحث استثنى سلعة كانت رائجة بفعل الحروب الإقطاعية: إنها تجارة العبيد، وقد تحدثت النوازل المرتبطة بحقبة الدراسة عن ظاهرة تحويل الأحرار إلى عبيد قسراً وبيعهم في الأسواق[3]. خاصة في المناطق الثغرية. ولا غرو فقد اهتم الأمراء والزعماء وقادة الجند بهذه التجارة، ولذلك كان التجار خاصة اليهود منهم يجلبون الصقالبة والغِلمان من بلاد الإفرنج[4]. وكذا من المشرق ومن شمال أفريقيا والسودان.

بعد تبيان أثر الإقطاع في الحياة الاقتصادية خصص الدارس فصلاً لدراسة البنية

---

(1) أورده الباحث ص 115، نقلاً عن المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 202.

(2) هل يمكن القول بهذا الشكل الميكانيكي وعلى عكس الفكر المالكي أن الفكر الاعتزالي أو الشيعي أو الصوفي شجع الإنتاج الصناعي؟

(3) إبراهيم القادري، المرجع السابق، ص 119.

(4) نفسه، ص 123.

الاجتماعية الأندلسية ولاحظ منذ البداية أن التصنيف الاجتماعي **يجب أن يُفهم من** خلال البنية الاقتصادية نفسها وليس من **منظور عصبي طائفي كما يذهب إلى ذلك** العديد من الدارسين الذين ينظرون إلى الأندلس من خلال صراعات بين المولدين والعرب والبربر واليهود الخ . . .

بناء على نمط الانتاج الإقطاعي السائد قسم الباحث الهرم الاجتماعي إلى :

1 ـ الطبقة الارستقراطية الاقطاعية وتضم شرائح عسكرية وبيروقراطية ودينية وهي أغنى الطبقات الاجتماعية. تتكون الشريحة العسكرية من قادة الجند النظامي (قادة الصوائف مثلاً). وقادة العسكر المستقلين عن السلطة المركزية والذين يستمدون نفوذهم من الأرض واستعمال السيف، والجند المجلوب كالصقالبة ومرتزقة آخرين خدموا البلاط وحظوا على أراضي شاسعة.

يلاحظ أن هذه الشريحة، رغم نفوذها السياسي والاقتصادي، ظلت هشة بفعل الحروب الإقطاعية. إنها مهددة بالانهيار بمجرد استرداد الحكم المركزي لسلطته.

أما كبار موظفي الإدارة أو الدولة ـ أي البيروقراطية ـ فهم الوزراء والحجاب والكتاب والولاة وعائلات معروفة، إنهم يحتكرون الوظائف الكبرى إلى جانب عائدات الأملاك العقارية الكبرى.

إلى هؤلاء ينضاف الفقهاء الذين ـ رغم عدم ثبات مراكزهم ـ استفادوا من الأوضاع الاقتصادية والسياسية القائمة وامتلكوا سلطة لا يُستهان بها بجانب الأرستقراطية.

إن علاقات التبعية القائمة في أحضان الطبقة الارستقراطية بكل شرائحها أدت إلى تنامي فئة «المصطنعين»[1] ، التي ارتبطت بالولاء للارستقراطية. وبعد استعراض آراء الباحثين حول ظاهرة الاصطناع أكد الدارس أن الاصطناع يشبه الولاء الشخصي الذي عرفته أوروبا[2] . وقد يكون أيضاً من بقايا الحضارة الروحانية والقوطية في الأندلس.

---

(1) إبراهيم القادري. . مرجع سابق 141.

(2) لم يحدد الباحث بشكل كافٍ واجبات وحقوق «المصطنعين». إن الأتباع في أوروبا الفيودالية لهم حقوق وواجبات محددة تجاه أسيادهم، كالواجبات العسكرية مقابل استغلال الأرض.

2 ـ **أما الطبقة الوسطى أو «البورجوازية الأندلسية»** على حد تعبير الباحث، فقد تراجعت في هذه الحقبة بفعل الظروف الاقتصادية العامة التي سبقت الإشارة إليها. تشمل هذه الطبقة التجار وأرباب الحرف وأصحاب الكتابة من المستعربين بالإضافة إلى بعض أعوان الدولة وذوي المهن الحرة كالأطباء[1] . دون إغفال اليهود ومجموعة من الشعراء[2] .

إن البورجوازية الأندلسية، يقول الباحث، استاءت من الأوضاع الاقتصادية السيئة التي كرسها الإقطاع ولذلك لم تتردد في المشاركة في مختلف الحركات الاجتماعية المناهضة للإقطاع. لقد كانت مطالبها الأساسية تتمثل في توفير الأمن والاستقرار وتخفيض الضرائب حتى تتمكن من مزاولة أنشطتها.

3 ـ في آخر الهرم الاجتماعي وضع الدارس طبقتين هما: **طبقة العوام وطبقة العبيد والأقنان.**

أما العوام فهم أكبر عدداً من الصناع والمياومين والعاطلين والفلاحين الأحرار وبعض الأقنان الهاربين من ضياع أسيادهم إلى المدن والرعاة[3] . لاحظ الدارس أن المصادر المختلفة تتحدث عن العوام باعتبارهم (سفلة) (ورِعَاع): كما أن الاقطاعية زادت من فقرهم ناهيك عن تأثرهم بمختلف الأزمات الطبيعية كالجفاف والمجاعات، فالفلاحون الذين يشكلون السواد الأعظم من العوام عانوا كثيراً من استنزاف أموالهم وانتاجهم من قبل الارستقراطية. وعادة ما يؤدي المزارع ثلث المحصول وضريبة نقدية[4] إلى جانب ذلك وجدت أنظمة في الإنتاج كحصة الثلث ثم الربع في الأراضي التي صولح أهلها على الجزية[5] . وكذا المناصفة. إنها أشكال وجدت كلها فيما يعرف بنظام المزارعة[6] . إضافة إلى ذلك يمكن للفلاح أن يؤدي خدمات أخرى كالسخرة مثلاً.

---

(1) إبراهيم القادري، 143.

(2) نفسه، 145 - 146.

(3) إبراهيم القادري، مرجع سابق 147.

(4) نفسه، 149.

(5) نفسه، 149.

(6) نفسه، 149، المزارعة نظام يقتضي أن يقدم المالك أرضه ودوابه ـ والمزارع يقدم البذور ويقتسمان =

أما عوام المدن ـ المكوَّنون أساساً من الحرفيين والمياومين والعاطلين والباعة المتجولين[1] ، فلم تكن أوضاعهم أحسن منها أوضاع الفلاحين في الريف، فكثيراً ما تعرضوا لضغوطات مختلفة من السلطة والمحتسب وغيرهما. إن سوء أحوال هؤلاء دفعهم إلى التذمر والمشاركة في ثورات المدن كقرطبة وطليطلة مثلاً، لكنهم افتقروا حسب الباحث، إلى «وعي طبقي» لمواجهة استبداد السلطة[2] . وأكثر من ذلك كانوا «يعتقدون بفكرة القدر وعجز الإنسان عن مغالبة القضاء»[3] .

وبخصوص العبيد لاحظ الدارس ارتباطهم ببذخ الأرستقراطية وبحياتها اليومية. لقد تكاثروا بفعل انتشار ظواهر متعددة كالقرصنة البحرية والصراع ضد النصارى والحروب بين الكيانات الإقطاعية المستقلة[4] . تُسخَّر العبيد كذلك في الأعمال الزراعية واعتُبروا أقناناً مرتبطين بالأرض[5] ، ومُعرَّضين لكافة أشكال السخرة والاستغلال، وأكثر من ذلك يمكن التميز ما بين العبيد السود ذوي الأصل الإفريقي والذين يتعرضون للاضطهاد أكثر والعبيد البيض من الأصل الأوروبي.

من خلال تحليله لمكونات المجتمع الأندلسي يذهب الباحث إلى القول بأن هناك «تشابهاً مع البناء الطبقي للمجتمع الأوروبي الإقطاعي الذي تصدر فيه رجال الدين والمحاربون قمة الهرم الطبقي بينما ظلت طبقة الفلاحين والعبيد تشكل قاعدته»[6] .

بعد تحليل البناء الاجتماعي الأندلسي عمد الباحث إلى تبيان أثر الإقطاع في البنية السياسية خلال النصف الثاني من القرن الثالث الهجري موضحاً بما فيه الكفاية أن

---

(1) نفسه، 150.

(2) نفسه، 151.

(3) نفسه، 151.

(4) نفسه، 152.

(5) إبراهيم القادري، مرجع سابق، 152. يلاحظ أن الباحث يخلط أحياناً ما بين المزارع والفلاح والقن والعبد، في حين أنها مصطلحات يمكن التميز بينها ولو نظرياً ما دمنا بصدد تحليل البنية الاجتماعية. يُعتقد عادة أن القن مرحلة أعلى من العبد.

(6) نفسه، 153. إن اعتماد بعض المؤلفات الكلاسيكية حول أوروبا (سعيد عبد الفتاح عاشور مثلاً) دفع بالباحث إلى المقارنة مع البناء الطبقي الذي أورده أعلاه بالنسبة لأوروبا. يعتبر هذا البناء في الواقع إيديولوجياً ولا يساير الواقع الأوروبي إلا في مرحلة كانت فيه المسلكية ضعيفة.

ضعف سلطة الإمارة أدى حتماً إلى قوة شوكة وسلطة قادة الجند، مما ترتب عنه نشوء علاقات سياسية وقانونية بين السلطة المركزية والكيانات الإقطاعية[1].

لعبت عوامل خارجية كغزوات النورمان المتتالية على الأندلس دوراً مهماً في تكريس الإقطاع على المستوى السياسي لأنها ساهمت في تدهور البحرية الأندلسية وضعف هيبة الدولة مما جعل هذه الأخيرة تستغيث بالجند المأجور لتحافظ على كيانها.

وضح الباحث أنه لا علاقة لعامل العصبية بوصول العسكر إلى السلطة، السياسية. إن الجيش الذي استحوذ على الأرض الخصبة وتصدر الهرم الاجتماعي وَجَّه أيضاً أنظاره إلى السلطة وصادرها لصالحه ضِدًّا على الإمارة.

ترتب عن سيطرة الجيش على دوالب الدولة نتائج مهمة وخطيرة منها: ضرب مبدأ توريث الحكم في الأعقاب على حساب مبدأ النفوذ والقوة. وزيادة حدة المؤامرات والصراعات بل والاغتيالات في بلاطات الأمراء.

لم يبق الفقهاء خارج دائرة الصراعات. لقد احتل فقهاء السنة الواجهة حسب الباحث وبرروا الأوضاع السياسية السائدة وأكثر من ذلك استغلتهم السلطة السياسية لتبرير قمع مختلف الثورات الاجتماعية.

إن ضعف السلطة المركزية أدى إلى ولادة ظواهر سياسية جديدة في مجال العلاقات الرابطة بين تلك السلطة ومختلف الجهات الأندلسية تجلت تلك الظواهر في عدة تنازلات قدمتها السلطة المركزية على شكل إقطاعات أهمها:

إقطاع التسجيل: مَكَّن هذا الإقطاع كبار الجند من انتزاع «مشروعية سياسية» من الحكم المركزي. إذ بواسطة عَقد سياسي وقانوني (عقد إقطاعي) يستغل المقطَع منطقة نفوذه مقابل الاعتراف بالإمارة. إن شروط هذا الإقطاع هي «التبعية للحكم المركزي (الولاء) وأداء الجباية السنوية ثم القيام بالخدمة العسكرية»[2]. (والجهاد).

---

(1) نفسه، 169.

(2) إبراهيم القادري، المرجع السابق، 184.

إقطاع المفارقة: يختلف عن إقطاع التسجيل بكونه خاضع لعامل القوة والغلبة وليس لشروط محددة. إنه خاضع لولاء شكلي ويمكن للسلطة المركزية أن تُلحَّ على أداء الجباية في حالة قوتها، أما إذا كان الزعيم المستقل قوياً فإنه ينفصل ويرفض أداء الإتاوة وبذلك نكون أمام إقطاع لا إتاوي يعبر بامتياز عن ضعف السلطة المركزية وقوة المنشق عنها. مما يفضي إلى ظاهرة خطيرة وهي التجزئة السياسية وانتشار الإقطاعات.

إن هذه التجزئة السياسية الإقطاعية اثَّرت بشكل كبير على الحياة الاقتصادية والاجتماعية الأندلسية، إذ زادت في إذكاء الصراعات العصبية والقبلية القاتلة وأدت بفعل الحروب وغيرها إلى سوء الأحوال العامة في الإقطاعات نفسها، وقد أشار الباحث في هذا الصدد إلى إرهاق الرعايا بالضرائب والمغارم بحيث لم يعد لهم (الرعايا) أدنى حقوق إنسانية بل سُخِّروا إما في فلاحة الأرض وإما كجنود في الحروب التي دارت بين المقطَعين[1] .

إذا كان النمط الإقطاعي قد ضاعف من التجزئة السياسية فكيف أثر في النشاط العسكري؟.

يجيب الدارس أن الأندلس خلال النصف الثاني من القرن الثالث عرفت حروباً وصراعات عسكرية قوية. لقد زادت تلك الحروب في إذكاء روح العصبية حتى اعتقد البعض أن الحروب التي دارت بين الكيانات الإقطاعية هي في الواقع تناحرات طائفية وعصبية. لكن يقول الباحث، إذا كانت العصبية قد طبعت تاريخ الأندلس شأنها شأن المجتمعات الإقطاعية الأوروبية[2] . فلم تكن وراء الحروب التي عرفتها الأندلس خلال مرحلة الدراسة. إن تلك الصراعات لها مضامين اقتصادية واجتماعية واضحة،

---

(1) نفسه، 216. لم يحدد الباحث طبيعة وأنواع المغارم التي يؤديها الرعايا أو الفلاحون داخل الإقطاعات. إذا كان الفلاح الأندلسي يحارب لحساب الإقطاعي فإن نظيره الأوروبي متخصص في الإنتاج فحسب لأن الفرسان المتخصصين في الحرب يحاربون مكانه.

(2) إبراهيم القادري، المرجع السابق، 230. اعتقد الباحث أن العصبية في تاريخ أوروبا يُعَبَّرَ عنها «برابطة الدم». إن العصبية المتحدث عنها في أوروبا ليس من النوع المعروف في الأندلس أو العالم الإسلامي. إنها عصبية طبقية إن صح التعبير وليس جنسية أو عرقية (عرب/ بربر مثلاً) إن النبلاء الأوروبيين استعملوا ظاهرة الدم النقي مفتخرين به طبقياً حتى لا يختلطوا بالفلاحين وما دونهم من الطبقات الاجتماعية الأخرى.

مرتبطة بنمط الإنتاج الإقطاعي نفسه. وإن ظهرت أحياناً بمظاهر عصبية وطائفية. ويكفي دليلاً على ذلك أن حروب الحصون لم تكن تستهدف إخضاع هذه الحصون كمراكز عسكرية فحسب وإنما كان الهدف منها إخضاع الأراضي الخصبة المحيطة بها.

يتضح من خلال ما سبق أن ضعف السلطة المركزية، والتجزئة السياسية والصراعات العسكرية الاقطاعية، كلها عوامل أدت إلى ضعف الأندلس وتكالب القوى المسيحية المجاورة عليها لتقليص مساحتها وإلحاقها بشمال أوروبا.

بعد تبيان أثر الإقطاع في الحياة السياسية والعسكرية اهتم الباحث بالإقطاع والحياة الاجتماعية وحلل الموضوع انطلاقاً من الحركات الاجتماعية والثورات التي عرفتها البوادي والمدن الأندلسية.

إن ثورات البادية شكلت معارضة سياسية «تزعمها العوام، واتخذت صُوراً مختلفة واختلفت كذلك في نتائجها. قسم الباحث هذه الثورات إلى صنفين: حركات الصعلكة كانت تلقائية ومحدودة النتائج، وأخرى ركزت على تَنَصُّر الفلاحين والأقنان أسفرت عن إنشاء كيانات مناهضة للسلطة الإقطاعية[1]. يعتقد الدارس أن فهم مغزى هذه الثورات المنتشرة في البادية الأندلسية يتمثل في ربطها بواقعها الاقتصادي والاجتماعي أي بنمط الانتاج الإقطاعي السائد وبمشاكله.

. لاحظ الدارس أن الحركات العفوية فشلت، رغم قوتها أحياناً، نظراً لفقدانها لتنظيم محكم ولعفويتها وانقساماتها. أما الثورات المنظمة والتي تزعمها الفلاحون فقد انتهت كما سلف القول إلى إحداث كيانات ثورية. أهم هذه الثورات حركة ابن حفصون. وقف المؤلف بنوع من التفصيل عند هذه الثورة مؤكداً «التفاف» كافة القوى الشعبية أو خاصة أبناء الريف من مزارعين وأقنان وعبيد حولها»[2]. واستعرض آراء الباحثين المختلفة حول تفسير هذه الحركة، فهناك مثلاً من اعتبرها ثورة «بطل»، وهناك من نظر إليها من زاوية عنصرية تجلت في الصراعات المريرة التي قادها المولَّدون لمناهضة تفوق الأرستقراطية العربية. رغم هذا وذاك أكد الباحث أن الحركة الحفصونية قام بها «مزارعون وأقنان وعبيد ناضلوا ضد اضطهاد السلطة الإقطاعية وأساليبها

---

(1) نفسه، 261.

(2) إبراهيم القادري، المرجع السابق 267.

القمعية..»[1].

هل نجحت هذه الثورة؟

يتضح من خلال ما أورده المؤلف القادري أن حركة ابن حفصون نجحت مؤقتاً، وأكثر من ذلك استطاعت أن تقيم «حكومة ثورية شعبية لها نظامها الخاص [مع] إقرار الأمن، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وتخفيف الضرائب عن الفلاحين وتحرير العبيد والأقنان وحماية المستضعفين»[2]. إنها حركة أنشأت «جمهورية» مستقلة[3]، «على رأسها حكومة ثورية بكل ما تعنيه الكلمة»[4].

لكن رغم كل ذلك فإن نجاحها لم يدم طويلاً لعدَّة أسباب منها: استعادة السلطة المركزية لقوتها ونفوذها وهيمنتها، وقضاؤها على التجزئة السياسية، إضافة إلى تراجع القاعدة الشعبية للحركة نفسها، خصوصاً بعد إعلان القائد ابن حفصون ردته عن الإسلام.

أما الحركات الاجتماعية في المدينة فقد تزامنت مع مثيلاتها في البادية لأنها من إفرازات النمط الإقطاعي السائد كما سبق القول. إن هذه الحركات المعروفة في المصادر بالفتوة عكست بحق، حسب الباحث، الخوف الشعبي من المشاكل الاقتصادية المختلفة التي عرفتها المدن الأندلسية. تميزت هذه الثورات بأنها أكثر تنظيماً وفاعلية من ثورات الريف نتيجة تنامي الوعي الطبقي نسبياً[5]. أكثر من ذلك صنفها الدارس إلى ثورات ذات طابع «النضال المسلح»[6]، وأخرى غلب عليها النضال السري[7].

إن حركة الفتوة خارج بعض المدن الأندلسية اتخذت صبغة جهادية ضد النصارى وحاولت في ذلك مَلْءَ الفراغ الناتج عن ضعف السلطة المركزية. أكثر من ذلك شارك

(1) نفسه، 270.
(2) نفسه، 278.
(3) نفسه، 278.
(4) نفسه، 278.
(5) إبراهيم القادري، مرجع سابق ص 292.
(6) نفسه، ص 292.
(7) نفسه، ص 292.

الصبيان المدربون في السلاح[1] في هذه الحركة. وفي هذا الإطار الجهادي حلل الباحث حركة ابن القط التي تمركزت في أحد الثغور واستقطبت العوام للدفاع عن الأندلس ضد الهجمات المسيحية. إن هذه الحركة لم تكن حركة عفوية أو تخريبية بقدر ما كانت ثورة قوية كان هدفها ربما يتجلى في تأسيس دولة شيعية في الأندلس[2]. وتجدُرُ الإشارة هنا إلى أن الأندلس خلال هذه الحقبة بدأت تعرف انتشار الفكر الاعتزالي والشيعي والصوفي كذلك، مما جعل الدارس يتحدث بنوع من التفصيل عن حركة فكرية معارضة للنظام الإقطاعي القائم قادها المفكرون أو ما سماهم «بالانتلجنسيا الأندلسية». أبرز أقطاب هذه الحركة هو ابن مسرة الذي ـ يقول الباحث: إنه اعتمد على أسلوب الصراع الإيديولوجي لمناهضة المذهب الرسمي الإقطاعي[3]. إلى جانب المفكرين ارتكزت حركة ابن مسرة على عناصر من البورجوازية التي بدأت تنشط ضد الإقطاعية، ناهيك عن استقطاب الحركة لقطاعات واسعة من العوام. لقد اعتنق ابن مسرة الفكر الصوفي المنتشر في الأندلس وبذلك، يؤكد المؤلف، «استهدف فِكراً ثورياً مُلتزماً بقضايا الفئات المتضررة، وناضل ضد الفكر الإقطاعي السائد ليهزمه من الأعماق...»[4]. هكذا ساهمت ثورات البوادي والمدن إلى حد كبير في اندحار النمط الإقطاعي فكيف انهار هذا النظام؟

بيّـن المؤلف أن الأندلس ما بين سنة 300 هـ و 316 هـ (بداية القرن الرابع) عرفت مخاضاً أساسياً تجلى في تنامي المد البورجوازي[5]، وتراجع الإقطاعية التي ازدادت تناقضاتها. كما استعادت الدولة المركزية هيبتها وقوتها. اتضح ذلك في الخطوة الجريئة التي أقدم عليها الخليفة الناصر لما حاول القضاء على الأمراء المنتزين، وإعادة

---

(1) نفسه، ص 298. لم يفصل الباحث في علاقة حركة الصبيان بالسلاح ودفاعهم عن الأندلس في مرحلة مبكرة. لقد عرفت أوروبا الفيودالية بدورها، خصوصاً مع الحروب الصليبية، ظاهرة «حروب الأطفال» «Croisads d'enfants» لكنها فشلت بسرعة ولم يكتب عنها الكثير.

(2) نفسه، ص 301.

(3) نفسه، ص 304.

(4) نفسه، ص 306.

(5) باستثناء التحليل المفصل لمدينة بجانة أو «جمهورية بجانة» كما سماها المؤلف والتي أفرزت ثُلّةً من التجار القادرين على تسيير شؤونها، لم يُبيّن الباحث كيف تبلورت «البورجوازية الأندلسية» واستطاعت خلق تناقضات أساسية للنمط الإقطاعي السائد.

الأرض إلى مِلكية الدولة. كما أعاد النظر في قانون المِلكية ونظام الجبايات. إن إعلان الخلافة عام 316 هـ في قرطبة، بعد نقلة كبرى في تاريخ الأندلس حسب الباحث. إذ يمكن الحديث عن الانتقال من «نظام سياسي مُتَخلف إلى نظام سياسي مُتَأثر بالصحوة البورجوازية»[1] . إن البورجوازية الأندلسية قد ساعدت، في رأي الدارس، الخلافة في اتجاه القضاء على الصراعات العسكرية والبحث عن الأمن والاستقرار لتحقيق أهدافها الاقتصادية، وبالفعل ازدهرت التجارة من جديد وعادت الحيوية إلى المدن وإلى التجارة في البحر المتوسطي لصالح الأسطول الإسلامي. هكذا يمكن الحديث عن بداية عهد جديد في الأندلس مناقض لعهد الإقطاع السابق.

في خاتمة هذه الدراسة أثبت المؤلف مجموعة من النتائج منها: القول بنمط الإنتاج الإقطاعي في الأندلس خلال النصف الثاني من القرن الثالث الهجري. لقد كان الإقطاع العسكري مهيمناً إذ تداخلت مِلكيات الجند النظامي والجند المرتزق والقادة المنتمين إلى جانب ملكية الفقهاء.

استنتج الباحث كذلك، في إطار مظاهر الإقطاع، تفاقم الإنتاج ونُدرته وتدهور الصناعة والتجارة وبنياتها الأساسية. كما حَلَّل البنية الاجتماعية المرافقة للإقطاع من منظور طبقي لا طائفي أو عنصري مُبيِّناً التراتبية الواضحة التي احتلت فيها الارستقراطية بكل شرائحها الصدارة. أما العوام والعبيد فقد سُخِّروا لخدمة الإقطاع ككل. بَيَّنَ المؤلف في الأخير أن النظام الإقطاعي لم يدم طويلاً، إذ سرعان ما انهار بتضافر عوامل متعددة منها الثورات التي عرفتها المدن والبوادي الأندلسية وقد حلل الباحث هذه الثورات من الزاوية الاقتصادية والاجتماعية.

من خلال استعراض محتويات هذه الدراسة الجادة يمكن إبداء ملاحظات أساسية مرتبطة بالمفاهيم وبالمنهج المتبع في إنجازها. نسجل في البداية أن البحث غني بمفاهيم اقتصادية واجتماعية متنوعة أهمها مفهوم «نمط الإنتاج الإقطاعي» الذي تبناه الباحث. نعتقد أن هذا المفهوم لم يُدقَّق فيه بما فيه الكفاية إذ عادة ما اختلط بمصطلحات أخرى يصعب التمييز بينها أحياناً وقد تزيد المفهوم الأساسي المنطلق منه

(1) إبراهيم القادري، مرجع سابق، ص 319. هل يمكن الحديث عن انحلال الإقطاع كنمط إنتاج في فترة وجيزة لا تتعدى خمس عشرة سنة؟

(نمط للانتاج الاقطاعي) غموضاً. ويكفي تتبع بعض هذه المصطلحات في ثنايا الدراسة للتأكد من ذلك، يستعمل المؤلف بالإضافة إلى المفهوم السابق: «**الاقطاعية**»، «**إقطاع عسكري**» «**إقطاع جبائي**» «**إقطاع الفقهاء**» «**إقطاع البيوتات الكبرى**» «**إقطاع الجهاز الإداري**»، ناهيك عن مصطلحات أخرى استُعملت عَرَضاً كمصطلح: «**المشكل الفيودالي الإسباني**» أو «**النظام السنيوري**» الخ... إن هذه المصطلحات مرتبطة أكثر بأشكال الملكيات أو أشكال الاستغلال، وهي في الواقع جوانب، ربما أساسية، من مفهوم «نمط الإنتاج» الذي هو مقولة نظرية أعم وأشمل.

انطلاقاً من هذه الملاحظة يمكن القول: إن المؤلف حلل ووضّح بما فيه الكفاية مختلف العلاقات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. لكن من جانب واحد، أي مختلف العلاقات التي ربطت السلطة المركزية من جهة والجند النظامي والجند المرتزق والمنتزي أو الكيانات الإقطاعية المستقلة من جهة ثانية. إنها فيما نعتقد علاقات أساسية ومهمة لكنها محدودة في المستوى الرسمي إن صح التعبير. في حين لم يُحَلَّل بنفس الوضوح وبنفس النفَس مختلف العلاقات الاقتصادية والاجتماعية القائمة داخل الكيانات نفسها وفي مستويات متعددة أو العلاقات ما بين السلطة المركزية، حتى في أقصى حالات ضعفها، مع الرعايا أو الطبقات الشعبية[1].

إن مفهوم نمط الإنتاج الإقطاعي الذي تبناه الباحث القادري ـ انهار بسرعة في الأندلس أي بمجرد حدث سياسي تمثّل في قيام الخلافة مع مطلع القرن الرابع الهجري. إن نمط الإنتاج كمقولة نظرية لا يمكن أن يسقط بهذه العُجالة، ولا يُحَلُّ بحدث سياسي أو عسكري مهما كان مُهِماً. صحيح أن الوضعية تغيرت في الأندلس بقيام الخلافة التي حاولت استعادة نفوذها، كما حاولت تحقيق وحدة اقتصادية وسياسية، لكن التراكمات الاقتصادية (دور البورجوازية الأندلسية والمدن) كانت بطيئة للغاية باستثناء مدينة أو «جمهورية بجانة» وربما الحاضرة قرطبة التي أصبحنا نتوفر حولها على معلومات مهمة بفضل دراسة الباحث أحمد الطاهري[2].

---

(1) صحيح أن هناك إشارات عامة مرتبطة بالضرائب والسخرة والمحاصيل المؤداة من قبل العامة، لكنها لا تشفي الغليل. فإذا كانت المصادر الرسمية لا تسعفنا في تبيان ذلك فهل يمكن توظيف البحث التاريخي في هذا الاتجاه وذلك بالاعتماد على مصادر أخرى؟

(2) أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة. دار عكاظ، الرباط 1989.

هذا على مستوى مفهوم «نمط الإنتاج»، أما مفهوم الطبقة الاجتماعية الذي حلله الباحث في إطار دراسته للبنية الاجتماعية الأندلسية، فيلاحظ تقسيم الدارس العوامَّ إلى طبقتين: العوام ثم طبقة العبيد والأقنان ـ فلماذا لا يعتبر العوام طبقة واحدة بشرائحها المختلفة كما هو الشأن بالنسبة للأرستقراطية. إن هذا التقسيم الذي اتبعه الباحث أدى إلى نوع من الخلط أحياناً ما بين الفلاحين والمزارعين والأقنان والعبيد[1] .

إن الدارس يستعمل أو يوظف أحياناً مصطلحات وتعابير معاصرة، دون تحفظ، مثل «مدرسة نضال ضد الإقطاعية» «إقامة حكومة ثورية شعبية». «جمهورية ثورية» «النضال المسلح» «الفكر الثوري الملتزم بقضايا الفئات المتضررة» إنها تعابير ومصطلحات يمكن صياغتها بشكل لا يُثير القارىء والباحث معاً.

أما في إطار المقارنات التي أوردها المؤلف مع أوروبا الإقطاعية، فيمكن القول منذ البداية إن الدراسة غنية بهذه المقارنات، وإن تخللتها ثغرات ومبالغات أحياناً، بل كثيراً ما تختار نصوص غير ملائمة لعقد مقارنة ما. من أمثلة ذلك القول خطأ بالإقطاع الحر (Alleux) في أوروبا (ص 54)، أو القول بتشابه البناء الطبقي الأندلسي مع البناء الطبقي للمجتمع الأوروبي الإقطاعي (ص 153) أو القول إن الإقطاعية الأوروبية وبالأخص المالكية المطلقة كانت تقوم بوظائف مُشابهة لتلك التي كانت تقوم بها الدولة فيما يُعرف بالنمط الأسيوي للإنتاج (ص 42).

لقد حَصَل ذلك لأن المؤلف اعتمد في المقارنات على أبحاث غير متخصصة مباشرة في أوروبا، أو أبحاث ذات طابع نظري يصعُب الإرتكان إليها في عقد مقارنات من هذا النوع، أو أبحاث كلاسيكية لا تُعالج الإقطاع الأوروبي إلا من زاوية رسمية مُؤَسَّساتِيَّة[2] .

---

(1) انظر هامش (47) من هذا العرض.

(2) من جملة تلك الأبحاث نذكر:

كاتشانفسكي (يوري)، عبودية، إقطاعية أم أسلوب أسيوي؟

ترجمة عادل دليلة، بيروت 1980.

مجموعة من الباحثين، الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية، ترجمة عصام خفاجي، بيروت 1979. =

رغم هذه الملاحظات نقول دون تحيُّز إن الدراسة جِدِّيَة، تتجلى جديتُها في جُرأة تَبَنِّي صاحبها لرؤية تاريخية هامة وواضحة حَلَّلَت مرحلة دقيقة من التاريخ الأندلسي وِفْقَ مَنْظوْرٍ اقتصادي واجتماعي من شأنه أن يُثِيرَ المزيد من البحث والنقاشات الجادة.



= عبد الفتاح سعيد عاشور، حضارة ونظم أوروبا في العصور الوسطى، بيروت، دار النهضة العربية 1976.

حاطوم نور الدين، تاريخ العصر الوسيط في أوروبا، بيروت، دار الفكر الحديث، 1976.

المسلمون والاستعمار الأوروبي لأفريقيا (*)

مراجعة تركي علي الربيعو

الكتاب واحد من الكتب الهامة التي دأبت سلسلة عالم المعرفة على إصدارها بين حين آخر، فهو يرسم لنا صورة رائعة ودقيقة لملحمة النضال التي خاضها رجال «صدقوا ما عاهدوا الله عليه» ضد أعداء الأمة من الوثنيين ومن قوى الاستعمار الغربي. ويروي لنا قصة أولئك الأبطال الذين ضحوا بالنفس والنفيس دفاعاً عن الإسلام. لأن الدفاع عن الإسلام كان يعني دفاعاً عن الوطن. لنمعن النظر في هذه الصورة المشرقة لرجال الطرق الصوفية من أتباع «رابح فضل الله» في صراعهم مع المستعمر الفرنسي «كان المصابون يمسكون بأسلحتهم ويطلقون النار على الفرنسيين حتى النطق بالشهادة في سبيل الله، وكانت معارك السلاح الأبيض والتشابك بالأيدي، حيث واجه المؤمنون الجموع الفرنسية بشجاعة وإقدام. ورغم عدم تكافؤ القوتين إلا أن إيمان الرجال بقضيتهم جعلهم يفضلون الاستشهاد في سبيل الله على الاستسلام لقوات المشركين فكانوا جند الله البواسل الذين كبدوا الفرنسيين خسائر فادحة في معداتهم وأرواحهم».

يعرض الكتاب صوراً دقيقة لست ملاحم، حدثت في الثلث الأخير في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ففي نهاية القرن التاسع عشر وبعد مؤتمر برلين (15 نوفمبر 1884 إلى 26 فبراير 1885) حيث اجتمعت أربع عشرة دولة أوروبية لاقتسام القارة الأفريقية، فقبل هذا المؤتمر كان هناك 10% من مساحة أفريقيا تحت الحكم

(*) تأليف الدكتور عبد الله عبد الرزاق إبراهيم - سلسلة عالم المعرفة - العدد 139 - ذو العقدة 1409هـ يوليو/ تموز 1989م - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت.

الاستعماري. أما بعد المؤتمر فقد أصبح التكالب حقيقة واضحة، وبدأ الاستعمار يفرض نفسه بالقوة مما أدى إلى اصطدامه مع القوى الوطنية الإسلامية في أفريقيا، فشهد هذا الثلث الأخير معارك دامية بين الحركات الإصلاحية الإسلامية والقوى الاستعمارية المناهضة.

يتألف الكتاب من ستة فصول.

ـ الفصل الأول: المسلمون والغزو الأوروبي لإمبراطورية الغولاني.

هذه الامبراطورية جاءت إلى الوجود مع بداية القرن التاسع عشر. ويرد بعض المؤرخين أصول الغولاني إلى قبائل بربرية اعتنقت الإسلام وانتشرت باتجاه السودان الغربي والسنغال في نهاية القرن الثالث عشر الميلادي. وأصبحوا قوة أكيدة ومسيطرة بعد نجاح حركة الجهاد بزعامة الشيخ عثمان بن فودي عام 1804، والتي أخمدت البدع وأحيت السنة، وكان لها الدور الكبير في نشر الإسلام في غربي أفريقيا بأسرها. ص 40. ويرى المؤلف أن جهاد هذا الرجل لم يتوقف عند حدود إعلان الجهاد على الوثنيين، بل تعداه إلى إقامة دولة إسلامية حملت لقب الخلافة الإسلامية في سوكوتو، وظل أبناؤه يحكمون في هذه الدولة الواسعة طوال قرن من الزمان، وكان لهم شرف الكفاح ضد الأوروبيين، فكانوا حماة الدين وشهداء العقيدة في أوائل هذا القرن. هذا الفصل يستعرض قصة صراع الدولة الإسلامية الغولانية ضد الاستعمار الغربي. ففي عام 1900 م ألغت الحكومة البريطانية. مرسوم شركة النيجر الملكية، وأنشأت قوات حدود غرب أفريقيا لبسط نفوذها على دولة الخلافة الغولانية في سوكوتو. ثم قامت وبقيادة اللورد لوجارد باحتلال بعض الإمارات المسلمة المتفرقة والمتصارعة والتابعة للخلافة في سوكوتو، وبذلك خلقت الجو المناسب للمواجهة مع دولة الخلافة لإسقاطها وضمها إلى بريطانيا بعد وفاة الخليفة عبد الرحمن بن عثمان بن فودي. ففي 29 يناير 1903 توجهت القوات البريطانية شمالاً واحتلت إمارة كانو وقلعتها الحصينة بعد قتال مريع تكبد البريطانيون فيه خسائر فادحة. وبسقوط كانو سقطت أحد الأعمدة الرئيسية لدولة الخلافة. وبدأ الزحف البريطاني باتجاه العاصمة. والتقى الجيشان على مشارف العاصمة في 14 آذار 1903. لكن المعركة كانت لصالح مدافع

مكسيم على حد تعبير المؤلف. لكن الخليفة لم يستسلم فتراجع إلى بورمي Burme وترك العاصمة للبريطانيين والتف الناس من حوله، ورفعت راية الجهاد، وبدأت المناوشات في 16 يونيو 1903 وصمدت المدينة في وجه القوات البريطانية، مما اضطر البريطانيين إلى الانسحاب، مخلفين أكثر من 60 قتيلاً من بينهم عدد من الضباط. وفي 27 يوليو 1903 تحركت القوات البريطانية باتجاه بورمي، وقصفتها بالمدافع، ودخلتها من بوابتين، وبدأ القتال وجهاً لوجه، لكن عنف المقاومة أدى إلى تراجع البريطانيين والانسحاب، وبعد أن وصلتهم تعزيزات حديثة، عاودوا ودخلوا المدينة بعد قصفها بالمدفعية المتطورة، حيث استشهد الخليفة وهو في المسجد معتصماً، وبذلك أسدل الستار على دولة إسلامية تأسست في أوائل القرن التاسع عشر بفضل جهاد الشيخ عثمان بن فودي رحمه الله.

ـ الفصل الثاني: المسلمون والغزو الأوروبي لإمبراطورية التولوكور.

هذه الامبراطورية المسلمة أسسها الشيخ عمر الغوني التكروري، المولود في عام 1795، حيث تتلمذ على مشايخ الطريقة الصوفية التيجانية، فقد أعلن الشيخ عمر بعد عودته من الحج ومن رحلة في بلاد الإسلام لمدة عشرين عاماً، الجهاد ضد الوثنيين وضد الاستعمار الفرنسي وذلك في عام 1849 م واستطاع في خلال عشر سنوات وبمساعدة جيشه المؤلف من تلاميذه ومن الصوفيين المتحمسين للجهاد من أن يسيطر على كل السودان الغربي، من حدود تمبكت حتى حدود السنغال الفرنسية، وقام ببناء المساجد ونشر المدارس القرآنية والعمل على تنقية الإسلام من الشوائب.

وابتداءًا من عام 1854م، قام الفرنسيون بمساعدة أعدائه ومدهم بالأسلحة، مما اضطر الحاج عمران إلى مهاجمة الفرنسيين في مدينة مادينا رمز السياسة الفرنسية العدوانية، وفي عام 1859 هاجمت قواته قلعة ماتام Matam. لكنه اضطر إلى التراجع بسبب بعض الخسائر في قواته. وبدأ يعرقل التجارة الفرنسية على طول نهر السنغال. وفي 25 أكتوبر 1859 هاجمت القوات الفرنسية القلعة التي يتحصن بها الحاج عمر، وقامت بتدمير القلعة، فاتجه الحاج إلى النيجر للم شتات المسلمين لمواجهة الغزو الاستعماري، وخاض حرباً ضارية تجاه بعض الحكام المسلمين المتعاونين مع

الاستعمار، لكنه كان على الشيخ عمر أن يواجه تحالفاً بين أعدائه من المسلمين والوثنيين قاد إلى استشهاده في 12 فبراير 1864 وهو يناضل من أجل بناء الدولة الإسلامية.

وبالرغم من أن ابنه أحمد حاول أن يفتح صفحة جديدة مع الفرنسيين. إلا أن محاولات الفرنسيين للتغلغل في أراضي امبراطورية التوكولور ظلت مستمرة حتى اتفاق برلين عام 1884 م. عندها قامت القوات الفرنسية باحتلال بعض المناطق والتوغل داخل الامبراطورية. عندها قام الشيخ أحمد بمهاجمة قوافل الفرنسيين. وأجبرهم على عقد معاهدة سلام في مايو 1887. لكن الفرنسيين وبعد أن تمكنوا من القضاء على الشيخ محمد الأمين والزعيم المسلم ساموري توري واللذين سنأتي على ذكرهما، قاموا في فبراير 1889 بشن هجومهم على القلعة التوكولورية. وبعد سلسلة من المعارك الضارية، تمكنت القوات الفرنسية، في 28 أبريل 1893 من دخول عاصمة الشيخ أحمد المدعوة **باندياجارا**، وبذلك تم القضاء على امبراطورية التوكولور. ويعلق المؤلف بقوله: «إنه بالرغم من سقوط امبراطورية التوكولور إلا أن أتباع الحاج عمر قد اكتسبوا شهرة القيادة الإسلامية في السودان الغربي، وانتشرت التيجانية بعد ذلك، وقاومت التبشير المسيحي الذي اجتاح امبراطورية التوكولور في أعقاب السيطرة الأوروبية، ورغم سقوط الامبراطورية سياسياً إلا أنها استمرت تمارس حياتها الدينية، وحافظت على تراث الإسلام وحضارته أمام موجات الغزو والتوسع الأوروبي والتبشير المسيحي». ص 108 - 117.

ـ الفصل الثالث: المسلمون والغزو الأوروبي لمنطقة سانجامبيا.

في منطقة سانجامبيا، أسس الشيخ محمد الأمين الذي ينتمي إلى شعب **السراكولا**، حركة يصفها المؤلف بأنها قومية إسلامية جهادية. ولد هذا الشيخ بقرية **جونديوريو** والتي كانت مركزاً للدراسات الإسلامية. وكان والده من المرابطين حيث تعلم الوعظ والإرشاد والشريعة على يديه. وعندما بلغ الحادية والعشرين زار الحجاز ودرس في مكة العلوم الإسلامية، وتأثر **بالوهابية** كما ترى بعض المصادر، وزار مصر والقسطنطينية وعندما عاد إلى مسقط رأسه في عام 1885 توافد الناس عليه وكثر عدد

أتباعه، فأعلن الجهاد، حيث يصف المؤلف حركة الشيخ الأمين بأنها «حركة قومية اتخذت من الإسلام وشريعة الفداء هدفاً أسمى لها». ص 123. وعندما أصبح الشيخ الأمين القائد المحلي لأغلبية شعب السراكولا، أعلن الجهاد ضد الفرنسيين، وبعد سلسلة من المناوشات التقى الجيشان في معركة كونجويل 1886 م، حيث بلغت قوات الشيخ 1500 رجل تطوعوا للقتال في مقابل جيش فرنسي حديث ومتدرب بلغ عدد أفراده 600 جندي. حيث تمكن الشيخ من الإجهاز على الفرنسيين في معركة استمرت أربع ساعات، فقد على أثرها الفرنجة الكثير من الجرحى والقتلى والأسلحة والذخائر، وكانت نصراً للشيخ وازداد عدد أتباعه وتطايرت أخباره بالنصر. وتوجه إلى مدينة باكل الفرنسية وأحكم الحصار من حولها. عندها اضطر الفرنسيون أن يوقفوا قتالهم مع مجاهد إسلامي آخر هو الشيخ ساموري توري. وأن يوجهوا قواتهم إلى قرية جوري مبال Guery Mpal في المنطقة المجاور لمدينة باكل. والتقى الجيشان من جديد، وتمكنت قوات الشيخ من إلحاق الهزيمة بالفرنسيين ودخل الشيخ باكل. ودخل الطرفان في حالة حرب شاملة انتهج فيها الفرنسيون سياسة الإبادة والحرق (الوجه المشرق للحضارة الغربية الفاوستية؟) وجاء دور الشيخ سريعاً، وبالأسلوب نفسه حيث قام بحرق مركزهم في سوتوديبو. مما أفقد الفرنسيين السيطرة على الموقف وألحق بهم خسائر فادحة وانسحبوا تاركين وراءهم الدمار والخراب. وبعد أن استتب له الأمر ونظم قواته، هاجم مركزاً للفرنسيين يضم ثلاثة آلاف جندي واستولى عليه وقتل كبير المتحالفين معهم عدوه (عمر سعدا). وفي ديسمبر 1886 توجهت ثلاث فرق عسكرية لمواجهة الأمين مما اضطره إلى الانسحاب، ثم عاود الهجوم في الصيف حيث تمكن من إحراز الانتصار على الفرنسيين. لكن القوات الفرنسية عاودت الهجوم وتمكنت في معركة «نجوجوسوكوتا» من قتله وبذلك استشهد مجاهد كبير في نشر الدعوة الإسلامية. وبالرغم من أن جهاده كان قصيراً في مداه، إلا أنه كان عميقاً في مغزاه، قوياً في أثره، اتسم بالعنف والصلابة ومواجهة الأعداء من الداخل والخارج.

ـ الفصل الرابع: المسلمون والغزو الأوروبي لإمبراطورية ساموري توري.

يقول المؤلف: إن ساموري توري من الزعماء الأفارقة المسلمين الذين لعبوا

دوراً هاماً في القارة الإفريقية فقد استمر في مقاومة الغزاة الأوروبيين حوالى سبعة عشر عاماً بدءًا من 1881 وحتى عام 1898 م، بعد أن كان قد أسس دولة إسلامية في أعالي النيجر. ولد هذا القائد في عام 1835 في غينيا، مارس التجارة وخدم في الجيش وتدرب على الأعمال القتالية، واستطاع أن يجمع حوله مجموعة من الشبان المؤمنين بالإسلام، شكلوا النواة الأولى للجيش، القوة الرادعة الفعالة في مواجهة المحتلين. وقد بلغ مجموع جيشه عند أول حملة ضد الفرنسيين عام 1885 حوالي 1500 جندي، بلغ بعدها أي في عام 1887 ما يقارب 33 - 35 ألف جندي، وزوده بأحدث الأسلحة وأشرف على تدريبه حتى وصل إلى ذروة استعداداته في عام 1890، وعندها بدأ بالإغارة على القرى والمراكز التابعة للفرنسيين، والتقى الجيشان الفرنسي والإسلامي بعد سلسلة من المناوشات في مدينة **ميلو** Milo وأظهر جيشه مقدرة فائقة وصمدوا في وجه المدفعية الفرنسية، أعقب ذلك سلسلة من المباحثات بين الفرنسيين والإمام ساموري، لكنه رفض مفهوم الحماية الفرنسية لأن خطة الفرنسيين كانت تهدف إلى إحكام قبضة فرنسا على المناطق التي خصصها لها مؤتمر برلين. وعندما التقط أنفاسه، عاد في 20 حزيران 1898 ليلتقي جيشه بجيش الفرنسيين على الساحل الضيق لمدينة **بافنكو** Bafinko وكسب معركة كبيرة. وفي 29 أيلول 1899 تمكن الفرنسيون بعد إعلان الحرب على هذا المجاهد من إلقاء القبض عليه وأسره، تاركاً المقاومة لحفيده **أحمدو سيكوتوري** الذي صار رئيساً لجمهورية غينيا التي حصلت على استقلالها عام 1958م قبل كل المستعمرات الفرنسية في غرب أفريقيا. إن عظمة ساموري توري تكمن كما يرى المؤلف في عبقريته الاستراتيجية التي كشفت عن نفسها خلال خمسة وعشرين عاماً من النضال والمواجهة ضد الأعداء، حيث استطاع أن يوحد بين جماعات شتى، وأقام مجتمعاً إسلامياً في وقت كانت فيه القوى الاستعمارية قد تقاسمت القارة، وتكمن فضيلته في أنه لم ينشر الدين الإسلامي فحسب بين الشعوب الإفريقية، بل غرس روح التضحية والفداء ومقاومة الأجنبي في نفوس الناس، وكذلك هيأ القاع للثورة المستمرة على المحتل والغاصب.

ـ الفصل الخامس : المسلمون والغزو الأوروبي لدولة رابح فضل الله .

ولد هذا الزعيم المسلم في عام 1846 م في إحدى قرى بحر الغزال، وكان إبناً لأحد ملوك القبائل، خدم والده في السلك العسكري للخديوي إسماعيل ثم انضم إلى جيش حاكم بحر الغزال، وبعد انهيار دولة الزبير باشا حاكم بحر الغزال، قام رابح بتأسيس جيش نظامي وكان على دراية وخبرة لخدمته في جيش الزبير باشا، وفي عام 1884 استطاع أن يؤسس امبراطورية إسلامية تمتد على مساحة 150 ألف كم^2 وتضم أكثر من 5 ملايين نسمة وتمتد على الجزء الأكبر من بحيرة **تشاد**، وكان القرآن دستوراً لدولته، واتخذ لنفسه لقب أمير.

كان الاستراتيجية الفرنسية ترى في الأمير رابح، عقبة كبيرة على طريق احتلالها للقارة، وعندما حاولت إقامة صلات معه، رفض رابح ذلك، وكان أول عمل يقوم به هو الهجوم على المرتبطين بفرنسا وألقى القبض عليه، وهاجم القوات الفرنسية وألحق بها خسائر فادحة، وتمكنت قواته في مدينة تجباو من إبادة الحملة الفرنسية ومصرع قائدها. وفي 28 أكتوبر 1899م، التحم الجيشان الفرنسي والجيش المسلم واستمرت المعركة لمدة 8 ساعات وتكبد الطرفان خسائر فادحة، وانتهت بانسحاب الطرفين. وانسحب رابح بجيشه إلى الشمال ثم عاود الهجوم وتمكن من تحقيق عدة انتصارات على الفرنسيين.

وفي 22 ابريل 1900، قامت الحكومة الفرنسية بتوجيه ثلاث حملات ضد الزعيم المسلم، والتحمت مع جيشه بالقرب من مدينة **كوسيري**، وتكبدت القوات الفرنسية خسائر فادحة في الأرواح والمعدات، وصمدت القوات المسلمة ونجحت في تحطيم الموجة الأولى من الهجوم الفرنسي، وعندما عاود الفرنسيون الهجوم، تشابك الجيشان بالسلاح الأبيض، وعندما أشعل الفرنسيون النيران بكل ما يحيط بهم. عاود رابح الهجوم، ودارت معركة أشد ضراوة من السابقة، وتمكن رابح بنفسه من أن يقتل قائد الحملة الفرنسية برصاصة في صدره، وعلى أثر ذلك أصيب رابح بجرح وارتمى على الأرض بين جثث الشهداء من رجال الطرق الصوفية في 12 إبريل عام 1900م بعد حرب مع الوثنية وأنصارها والصليبية الجديدة دامت لأكثر من سبع سنوات.

ـ الفصل السادس: المسلمون والغزو الأوروبي للصومال.

يقول المؤلف: تتميز حركة الجهاد الإسلامي ضد القوى المسيحية في شرق أفريقيا بوجه عام، وفي بلاد الصومال على وجه الخصوص بأنها أكثر عمقاً، وأشد صلابة من غيرها من حركات المقاومة والجهاد الإسلامي في بقية أجزاء القارة الأفريقية ص 219 والمؤلف يعزو ذلك إلى أن هذه المنطقة عرفت الإسلام قبل غيرها وشهدت التحاماً بين المسلمين والمسيحيين منذ فجر الدعوة الإسلامية. وقد حمل راية الجهاد ضد الاستعمار البريطاني الشيخ السيد محمد بن عبدالله حسين. وكان شيخاً من شيوخ الطريقة الصالحية. والمؤلف يشبه جهاده بجهاد الشيخ عمر المختار والمجاهد عبد الكريم الخطابي، وزعيم المهدية في السودان.

ولد هذا الزعيم في عام 1864 في شمال الصومال. تعلم القرآن الكريم، ودرس العلوم الشرعية، وفي عام 1885 أدى فريضة الحج وعاد إلى بلاده بعد عشر سنوات. وتجمع الروايات أن الشيخ عندما عاد إلى بلاده كان يفيض حقداً ومرارة على الاستعمار المحتل لأرضه. وأخذ يعد العدة لتحرير أرضه من الأحباش والبريطانيين. وكانت أولى معاركه مع الأحباش الذين ولوا هاربين. بعدها واجه الشيخ تحالفاً بين البريطانيين والأحباش قوامه 15 ألفاً. وتمكن السيد محمد عبد الله من مقاومتهم لمدة 3 أشهر مما اضطرهم إلى الانسحاب. ثم جهزت بريطانيا حملة ثانية عام 1902 بالتعاون مع سلطان هوبيا وانتهت بالفشل أمام المقاومة العنيفة الإسلامية وانتهت بخسارة البريطانيين لأكثر من مائة قتيل. وفي 17 إبريل 1903 دارت معركة ثالثة، حيث أنزلت هزيمة قاصمة في البريطانيين قتل على أثرها 99 قتيلاً و29 جريحاً وقتل قائد الحملة. أرسل بعدها السيد رسالة إلى الحكومة البريطانية يطالب باستقلال بلاده. لكن بريطانيا رفضت ذلك وقررت إرساله حملة تأديبية بقيادة الجنرال إيجرتون. وفي 19 ديسمبر 1903 بدأت الاشتباكات وبعد ثلاث ساعات أنزل الدراويش من جماعة السيد هزيمة بالقوات البريطانية فاضطرهم إلى الانسحاب. وفي يناير 1904 عادت القوات البريطانية وهاجمت الجيش الإسلامي مما اضطر السيد إلى الانسحاب لحماية جيشه، وفي 21 أبريل 1904 هاجم إيجرتون قلاع السيد (قلعة جاريسا)، وبعد معركة دامية سقط هذا الحصن بيد

البريطانيين. لكن بريطانيا فشلت كما يرى المؤلف في تحقيق هدفها الكبير والمتمثل في السعي للقضاء على هذا التأثر الصومالي. ويكتب المؤلف أنه وبالرغم «مما أصاب المجاهدين من خسائر، إلا أن الجهاد اتخذ أشكالاً أشد صلابة وأكثر مناعة. وارتفعت مكانة الزعيم بين ذويه ومواطنيه، وصار بحق بطل القومية الذي يدافع عن الوطن والدين أمام تكالب المستعمرين، وأطماع الأحباش المسيحيين». ص 240.

وبعد سلسلة الحروب السابقة، تدخلت إيطاليا كوسيط بين الشيخ محمد وبريطانيا، وتم توقيع اتفاق سلام في 26 مايو 1905، مكن الشيخ من استرداد أنفاسه، وبناء قواته، وتنشيط تجارته، واستمر السلام حتى عام 1908، عندها طالب الشيخ بتعديل الاتفاقية تحت ضغط من دراويشه المطالبين بالجهاد، وفي 19 أغسطس 1913 التقى الدراويش مع الجيش البريطاني في دولما دوبي، وفي خلال 6 ساعات تمكن الدراويش من القضاء على القوات البريطانية قضاءً تاماً، ولقي كورفيلد قائد الحملة مصرعه، وصلى الجميع الظهر والعصر في أرض المعركة، وبعدها استولى الشيخ على معظم أراضي الصومال، وبدأ يطلب المساعدة من الأتراك لها، عندها لجأت بريطانيا إلى سلاح الجو وبدأت في 21 يناير 1920 بقصف مواقع الشيخ، وكان رد الشيخ على ذلك بأن أعلن الحرب على بريطانيا. ويرى المؤلف أنه وبالرغم من الخسائر الفادحة التي تعرض لها الدراويش وأسرة السيد، إلا أنها باءت بالفشل، وعاد السيد لتنظيم قواته، إلا أن المنية أدركته في 23 نوفمبر 1920، وبهذا انتهت قصة هذا البطل المسلم الذي كافح الاستعمار لمدة ثلاثة عقود من الزمن.

في الخاتمة... يعرض هذا الكتاب صوراً مشرقة لمجاهدين قضوا نحبهم دفاعاً عن الإسلام وقيمه ضد قوى الوثنية والاستعمار. ومما يؤسف له وبحق أن كتب التاريخ العربي المعاصر تتجاهل النضال المسلم الذي خاضه هؤلاء الأبطال، بينما تفرد صفحات كثيرة لتاريخ الدول الاستعمارية. ومن هنا كان حرصنا على تقديمه للقارىء. وشكراً.



الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي

(محمد المالكي)

مراجعة محمد نور الدين أفاية

ما هي الأسباب الحقيقية التي جعلت التاريخ المغاربي الحديث تاريخاً بكراً ـ أو يكاد ـ على صعيد البحث والكتابة؟ هل الأمر يرجع إلى استمرار وجود نفس النخب التي ساهمت في استقلال الأقطار المغاربية أم أن هناك مناطق محرمة يمنع على البحث التاريخي والسياسي الاقتراب منها؟ كيف يمكن التأريخ لفترات الحماية والاستعمار ولتطور حركات التحرر الوطني بالمغرب العربي دون السقوط في حبائل الإيديولوجيا والأحكام المسبقة والتفسيرات ذات الطبيعة الانفعالية والوجدانية؟ هل نعتمد، في مقاربة هذه المراحل، على الوثائق الوطنية المكتوبة والروايات الشفوية وحدها أم أن الاستغرافيا الاستعمارية لها أهميتها الخاصة في الكشف عن بعض لحظات هذا التاريخ؟

أسئلة عديدة يواجهها كل مهتم بالتاريخ المغاربي الحديث ، ولا سيما من يطمح إلى استجلاء الأحداث والمواقف واللحظات التي عاشتها هذه المنطقة العربية في زمن المواجهة بين الوجود الاستعماري والحركات الوطنية. وما دام الجيل الذي شارك في استقلال هذه الأقطار وحتى الجيل المُخَضرم، لم يعملا في كثير من الأحيان، إلا على تسجيل مذكرات وأحداث من الزاوية الخاصة لبعض ممثليه، فإن جيل الاستقلال ـ أي كل الذين ولدوا بعد الاستقلال ـ تحركه إرادة واضحة في كتابة تاريخه القريب والوقوف عند المكونات الفكرية والسياسية للحركات الوطنية والاقتراب من أساليب عملها وممارستها، والكشف عن تناقضاتها وخلافاتها وأشكال توحدها، بدون عقد أو خلفيات أو اعتبارات منعت الجيل السابق من القيام بتأريخ نزيه لفترات التوتر والمواجهة مع

(*) الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي. محمد المالكي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

الاستعمار، ولكنها لا تؤثر، كثيراً، على الاختيارات العلمية والفكرية لجيل الاستقلال.

لا شك أن هناك مواقف وفترات تتميز بحساسية خاصة، وأن بعض عناصر النخبة الوطنية التي شاركت في النضال التحرري ما زالت على قيد الحياة، وأن حدوداً لا بأس بأهميتها تحول دون الكشف عن بعض الحقائق الجارحة. كل هذا صحيح، لكن ما يميز الباحثين الشباب هو تبرمهم النسبي من خلافات وتناقضات الجيل السابق في تصورهم للاستقلال والدولة الوطنية والتحديث والديمقراطية والتنمية... الخ الأمر الذي يسمح لهم ـ إلى حد ما ـ بإعادة تركيب ما كتب عن المراحل السابقة والتمييز بين الكتابات الملتزمة باختيارات ذاتية أو حزبية وبين تلك التي تبدو أكثر اقتراباً من وقائع الأحداث.

في هذا الموضوع أصدر الباحث المغربي أمحمد مالكي كتاباً تحت عنوان «الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي» عن مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت في مطلع هذا العام. ومنذ البدء اهتدى الباحث إلى ضرورة الإشارة إلى صعوبة تناول هذا الموضوع من منطلق اعتباره للحقبة التي اختارها إطاراً زمنياً لبحثه، ليست عادية في التاريخ المعاصر للأقطار المغاربية، لأنها تكشف تناظراً تاريخياً «بين استعمار فرنسي مرتبط بالنظام الرأسمالي ومستجيب لضرورات نموه، ومغرب عربي مدافع غير مبادر، منسند إلى إرث تاريخي مثخن بمظاهر الانكسار ومواطن التوقف والضغط».

ومن ثمّ، فإن كل محاولة للبحث في العوامل الجامعة أو المُفرِّقة للأطراف المغاربية لا بد وأن ترجع إلى تاريخية فكرة المغرب العربي ومراحل تشكيلها والعناصر المتحكمة في سيرورتها. الأمر الذي يشترط العودة إلى دراسة الحقبة الاستعمارية باعتبارها «أكثر الحلقات أهمية من حيث دقة أحداثها، ونوعية القوى الفاعلة فيها، وطبيعة النتائج المترتبة عن المواجهة بين الحركات الوطنية المغربية والاستعمار الفرنسي». بل إن الاهتمام بهذه الحقبة، في مختلف تطوراتها، ينبع، من جهة أخرى، من كونها «اللحظة» التي سمحت بتكون فكر مغربي مناهض للاستعمار ومقاوم له». أي أن الاستعمار بوصفه ظاهرة كلية، وباعتباره إرادة قوة سعى إلى التحكم في الأرض والإنسان ومسخ مكونات الشخصية المغاربية، «قد وفر شروط الاستجابة وساعد على تبلور الإيديولوجيا المؤطرة والموجهة لها... والتي قد ننعتها أحياناً كثيرةً بـ «فكر المقاومة»

أو «الخطاب الوطني» أو تحديداً «الايديولوجيا الوطنية».

هذا هو الافتراض المتيسر في أطروحة الأستاذ مالكي: البحث في فكرة المغرب العربي يشترط العودة إلى تاريخية هذه الفكرة والتركيز على الحقبة الاستعمارية بحكم كونها مثلت تحدياً كلياً ولَّد وأنتج مرجعية وطنية ما زالت تُعبرِّ عن حضورها، بمختلف الأشكال، إلى الآن. والباحث يؤكد على مصداقية هذا الافتراض من منطلق اعتباره أن «السوسيولوجيا الاستعمارية» استنفذت وظيفتها وانكشفت أحكامها، كما أن الكتابات الوطنية حول فترة الاستعمار لم ترق بعد إلى مستوى التجرد العلمي والموضوعية النسبية في رصد الأحداث ورواية الوقائع التي حصلت في ظل المواجهة مع الوجود الاستعماري. والباحث لا يخفي، في هذا الكتاب، مطالبته بتقديم ما يلزم من النقد الذاتي وخلق المسافة الضرورية مع ما يشوب كتابات الرواد الأوائل من نواقص وثغرات، وتحليل مكوناتها ومناقشة تياراتها.

إشكالية «الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي» يلخصها الأستاذ مالكي فيما يلي: «إن الاستعمار ـ كمحصلة لتطور النظام الرأسمالي، وكظاهرة تاريخية متعددة الأبعاد ـ لم يكن من الجائز أن يدخل بلدان المغرب ويتوسع ويستقر، بدون أن يصطدم بمقاومات أولية، منبعثة من نزوع المغاربة الفطري إلى رفض الأجنبي والتصدي لمشاريعه قبل أن يواجه (= الاستعمار) حركات وطنية منظمة ومهيكلة، مدافعة عن هويتها ومقومات شخصيتها التاريخية أولاً، ومطالبة بالتحرر والاستقلال لاحقاً... والحركات الوطنية في محاولتها لفهم ظاهرة الاستعمار والعمل على مقاومتها، لم تتوقف عند حدود النضال القطري المنعزل، بل فكرت في إحياء فكرة المغرب العربي وتوظيفها بغرض فتح ديناميات للتنسيق والعمل المشترك بين الأقطار المغربية الثلاثة، وذلك بإحداث أجهزة وإطارات جماعية، كفيلة ببلورة مشروع النضال الوحدوي، وتحديد مسوغاته النظرية وأدواته العملية على حد سواء».

للاقتراب من هذه الإشكالية العامة اختار الأستاذ أمحمد مالكي الانطلاق من خمسة انفتاحات اعتبرها مداخل ضرورية للإحاطة، أكثر ما يمكن، بالتحولات الكبرى التي شهدتها منطقة المغرب العربي منذ دخول الاستعمار إلى ما بعد انتزاع

الاستقلالات السياسية. ويمكن تلخيص هذه الانفتاحات فيما يلي:

أولاً: إن المغرب العربي له وجود جغرافي وتاريخي تأرجحت حدوده بين الاتساع والانحسار حسب المراحل التاريخية وحسب درجة وعي النخب السياسية المتعاقبة بمكوناته. عانى هذا المغرب من «تأخر تاريخي» ابتداءًا من انهيار الدولة الموحدية، ومروراً بالنهضة الأوروبية و«الغفوة» التي لازمته إلى أن اصطدم بالاجتياح الاستعماري؛

ثانياً: إن الاستعمار «ظاهرة تاريخية» كلية مرتبطة، عضوياً، بتوسع النظام الرأسمالي الذي ترك كل مبادىء الأنوار جانباً في تعامله مع الآخر. فالغرب هو مرجع ذاته ومنبع قيمه وفلسفته، وكل تفكير في الآخر من خارج النسق لا يعدو أن يكون عملاً «لا عقلانياً». وأما الحضارات الخارجة عن المجال الغربي (أفريقيا، آسيا، أمريكا الجنوبية) ليست إلا كيانات دون مستوى المدنية، وهي، من ثمَّ قابلة للإخضاع والإدماج. فبقدر ما شدد الغرب على التحديث والعقلنة والتقدم في مجاله الخاص، بقدر ما اسْتَخَفَّ من الآخر وانتقص من قيمه بهدف تذليله واستغلاله.

ثالثاً: إن الحالة العامة التي كان عليها المغرب العربي هي التي أسعفت إرادة الاستعمار من السيطرة على مقدراته والتمكن من ثرواته. فوضعية التأخر والانكسار جعلت المواجهة غير متكافئة، الأمر الذي أدى بالحركات الوطنية إلى بناء أساليب مقاومتها اعتماداً على ما سماه الباحث بـ «المجابهة بالذات» ورد الفعل. ومن ثم فإن حالة صراعية مثل هذه لا تسمح بتحقيق عنصر «الإبداع في فهم الآخر (= الاستعمار) وإدراك وجوده واستيعاب خطورة مشاريعه. . كما قد يتعذر طرح الأسئلة الجذرية عن «الأنا» من حيث مصادر توقف تطورها وإخفاقاتها وإمكانيات تجددها وتنمية قدراتها للارتقاء إلى درجة من الوعي تسمح بموضعة الظاهرة الاستعمارية ضمن سياقها العام. لذلك وجدت الحركات الوطنية المغربية «في مفهوم الهوية» البعد الكفاحي القادر على التحسيس بواقع الاستعمار الكفيل بتوتير وجدان المغاربة وتنمية وعيهم بأهمية معركتهم من أجل التحرر والاستقلال واسترداد السيادة الوطنية لذلك».

رابعاً: إن حركات التحرر الوطني بأقطار المغرب العربي أوجدت لنفسها جسوراً للاتصال وقواعد للتنسيق والكفاح المشترك بل إن الاصطدام بالوجود الاستعماري -

خصوصاً بالنسبة لتونس والجزائر والمغرب ـ أدى إلى إحياء «فكرة المغرب العربي».

خامساً: إن أسئلة كبرى بقيت معلقة حتى بعد انتزاع الاستقلالات السياسية واسترجاع السيادة من طرف الحركات الوطنية المغاربية. ففرنسا استطاعت التكيف مع تغيرات العالم، حيث اهتدت إلى الاندحار الحتمي للاستعمار التقليدي فغيرت أساليب تعاملها مع المنطقة وبدَّلت من أشكال استمرار وجودها فيها، وبالتالي «فلا المغرب تراجع عن مطلب الاستقلال والاستقلال قبل كل شيء» ولا الاستعمار (= فرنسا) خرج خروج «المحمول إلى مدفنه الأخير».

هذه هي المداخل الخمسة التي سلكها الأستاذ مالكي لمعالجة الإشكالية العامة لبحثه. ولإخضاع هذه المداخل للدراسة والتحليل اختار الباحث صياغة أربعة أسئلة تكشف القضايا الجوهرية المُكونة لعصب الأطروحة، وهي كالتالي:

1 ـ كيف تكوَّن مفهوم «المغرب العربي» ليصبح واقعاً تاريخياً ـ جغرافياً، وحقيقة اجتماعية، سياسية وثقافية؟

2 ـ كيف تصوَّر الاستعمار الفرنسي «المغاربة»، وضمن أي استراتيجيا تعامل وتفاعل معهم ولماذا؟

3 ـ كيف تمت الاستجابة للتحدي الاستعماري من جانب المغاربة (نخب وحركات وطنية) ولماذا شكَّل الدفاع عن «الهوية» أرضيته النضالية قطرياً وجماعياً، وكيف؟

4 ـ لماذا حصل الانتقال من موضوع «الهوية» إلى شعار الاستقلال «وكيف تمَّ تأطيره من جانب الحركات الوطنية المغربية، والتفاعل معه من طرف الاستعمار الفرنسي؟».

كل سؤال من هذه الأسئلة الأربعة تناوله الباحث في قسم خاص افتتحه بمقدمة وأنهاه بخاتمة. بل إن كل قسم يبدو وكأنه كتاب قائم بذاته، لولا شمولية الأطروحة وكيفية بنائها وتمفصل مكوناتها. وقد توزع المتن كله إلى مسارات ثلاثة: تناول الباحث في الأول ما أسماه بـ«سيرورة تكوُّن مفهوم المغرب العربي». وفي الثاني تطرق لجدل الهوية والاستعمار. أما الثالث فقد عالج فيه مسألة التحدِّي والاستجابة ودور الهوية في تشكل الوعي الوطني.

ولكي لا أدخل في تفاصيل استعراض نمط التحليل الذي سلكه الأستاذ أمحمد مالكي في دراسته للحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي. أكتفي بالإشارة إلى ما يمكن اعتباره عصب الأطروحة ونواتها المركزية والمتمثلة في عملية الانتقال التي حصلت للوعي المغاربي من التحصن وراء الدفاع عن مقومات الهوية إلى المواجهة المباشرة وتأكيد الذات، ومن الدعوة إلى الإصلاح، ضمن نظام الحماية، إلى المطالبة بالاستقلال والسيادة.

وفي هذا الإطار يلاحظ الأستاذ مالكي أن الحركات الوطنية المغربية وجدت «في مفهوم الهوية بمختلف مقوماتها، البعد النضالي القادر على التحسيس بواقع الاستعمار الكفيل بتوتير وجدان المغاربة وتنمية وعيهم بأهمية معركتهم من أجل التحرر والاستقلال واسترداد السيادة الوطنية. لذلك، وحتى حدود السنوات 1943 - 1945، سيتمحور تفكير النخب السياسية المغربية حول هذا الموضوع (= الهوية)، كما ستعتمده الحركات الوطنية أرضية لبلورة شعاراتها الأساسية في حقل الدفاع عن الدين، اللغة، التعليم، وكل ما يرمز إلى الشخصية المغربية في بعديها العربي والإسلامي. كما أن الإرث التاريخي الذي أعاق إمكانية مقابلة الاستعمار الفرنسي باستراتيجيا من حجم تحدياته وخطورة سياساته، لم يسعف فهم الحركات الوطنية المغربية للظاهرة الاستعمارية على أكثر من كونها إجهازاً على **الأنا**، وبالضرورة لم يُمَكِّنها من المطالبة بأبعد من **الإصلاح** والالتزام بمقتضيات عقود الحماية».

هذا بالنسبة للمرحلة الأولى من تاريخ الصراع مع الوجود الاستعماري، أما في المرحلة الثانية فإن «المغرب العربي الذي استيقظ من غفوته ضعيفاً أمام منعطف الاستعمار، وواجه استراتيجيا الاحتلال سقيماً، مدافعاً غير مبادر، سيعرف، مع بروز نتائج الإدماج، تشققاً على صعيد وعيه الظاهرة الاستعمارية، كما سيشهد تحولات بنيوية على مستوى مكونات حركاته الوطنية، جعلته ينتقل من الدفاع عن الهوية والاكتفاء بالمطالبة بالإصلاحات ضمن دولة الاحتلال، إلى طرح مبدأ **الاستقلال** (1943 - 1945)، وفي هذا الانتقال ما يؤشر على حصول قطيعة منهجية وفي المضمون، مع ما كان يؤطر نضال الحركات الوطنية المغربية ويحكم تفكير نخباتها السياسية القائدة».

تحولات الوعي الوطني المغاربي لم تكن تحصل لولا التراكم التاريخي والفكري الذي ولدته سيرورة المواجهة مع الاستعمار. فالسلوك السياسي المغاربي ـ باختلاف تجارب النخب في تونس والجزائر والمغرب ـ والسند الفكري والإيديولوجي الذي استمد منه مكوناته الكفاحية، نتجا ـ السلوك والسند الفكري ـ في سياق تطور النظرة إلى الذات وإلى الآخر، الذات بوصفها انتماءً وشخصية وسيادة، والآخر باعتباره احتلالاً وغزواً وتحدياً كلياً. ولأن الأستاذ مالكي عمل في كتابه ـ البالغ خمسمائة صفحة ـ على مواكبة تطور وتبلور الفكر الوطني المغاربي ومتابعة تحولات السياسة الاستعمارية في المنطقة المغاربية، فإنه يصعب علينا استجماع مقومات نمط تحليله وتبدلاته في تعرجات البحث. وسنكتفي بصياغة أهم النتائج التي خلص إليها، وهي كالتالي:

أولاً: للمغرب العربي استمرارية في التاريخ بالرغم من كل أشكال التوقف والانحسار.

ثانياً: إن هذه المنطقة العربية تجاذبتها قوتين متناقضتين، اختلفت طبيعتهما حسب الأحوال التاريخية والظروف الإقليمية والدولية المحيطة. فالمغرب العربي بقدر ما يسعى إلى تشكيل عناصر هويته وتكوين مقومات شخصيته في استقلال عن كل المؤثرات الأجنبية، بقدر ما كان محط أطماع وأشكال متعددة للهيمنة والاستعمار. وبسبب هذا التجاذب والتصارع لم يتمكن المغرب العربي من خلق ما يلزم من التراكم لتحقيق تطوره الخصوصي بحكم انشغاله الدائم بمواجهة الهجومات الخارجية.

ثالثاً: بسبب هذه الفجوة ـ التي تحولت إلى تأخر تاريخي مزمن ـ تمكن الاستعمار من اختراق جغرافية المنطقة واحتواء سيادتها. خصوصاً وأن هذه العملية تمت في ظرفية تاريخية عرف فيها الاستعمار أزهى مراحله بحكم الحاجات القصوى للنظام الرأسمالي إلى التمدد والتمكن من مقدرات وأسواق بلدان الجنوب.

رابعاً: إن المغرب العربي أضاع فترة تاريخية للنهوض ومسايرة إيقاع الرقي الحضاري الذي حصل بالضفة الشمالية للمتوسط، وذلك ما بين القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

خامساً: إن المقاومة من أجل استرجاع السيادة والاستقلال تمت في سياق تكوُّن وتبلور التجربة التاريخية المغربية. ذلك أن واقع التأخر التاريخي والسيطرة الاستعمارية، شوشت على شروط إمكان تشكل فكر وطني، وخصوصاً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بحيث توقفت النخب، في ذلك الوقت، عند حدود الدفاع والتقوقع على الذات دون امتلاك وسائل فكرية كافية للكشف عمّا يعتور الذات من عوائق ومصادر ضعف، وفهم الحركة التاريخية العميقة للوجود الاستعماري.

سادساً: لذلك بقيت النخب المغاربية تتحرك فكرياً وإيديولوجياً داخل دائرة المرجعية السلفية. فحتى من قدر له أن يتعرض لمؤثرات فكرية وسياسية أخرى لم يسلم، عند انخراطه في الممارسة السياسية، من ضرورة تشغيل مفاهيم سلفية أو على الأقل التأرجح بين القول بالانفتاح على الفكر الحديث والحفاظ على مكونات الانتماء العربي-الإسلامي.

سابعاً: إن الحركات الوطنية المغاربية توصلت، في سياق ممارساتها الكفاحية، إلى ضرورة القطع مع مرحلة المطالبة بالاصلاحات ضمن واقع الاحتلال، إلى الدعوة إلى الاستقلال. (وذلك ما بين 1943 - 1945) سواء حصل ذلك على المستوى القطري أو في إطار التنسيق السياسي التحرري بين مختلف الحركات المغاربية.

ثامناً: إنه بالرغم من تقارب التجارب وبعض مظاهر العمل الجماعي المغاربي (مثل جمعية طلبة شمال إفريقيا، ومكتب المغرب العربي، ولجنة تحرير المغرب العربي، ومؤتمر طنجة..) فإن الوعي القطري هو الذي انتصر على النزوع الوحدوي العميق الذي عبرّت عنه النخب المغاربية أكثر من مناسبة.

تاسعاً: إن تعثرات المغرب العربي بعد الاستقلالات السياسية ترجع أسبابها العميقة إلى أنماط تشكل الوعي السياسي للنخب القائدة، وأن الأزمات والتناقضات التي تهز كيان بعض أقطاره في الزمن الحاضر، تعود إلى الثقافة السياسية التي عانت، وما زالت تعاني بعض مكوناتها، من ثغرات كبرى تتعلق، بالدرجة الأولى، بقضايا الديمقراطية والتحديث والوحدة وإقامة المغرب العربي.. الخ.

هذه هي أهم النتائج التي استخلصها الأستاذ مالكي في بحثه عن الحركات الوطنية

والاستعمار في المغرب العربي. وقد ظهر، بوضوح، أن الباحث اختار عناصر إشكاليته بدقة، وحدد لها أطرها ومجالاتها وشروط تحليلها. وكان طموحاً في ذلك. إذ أراد تأطير فكرة المغرب العربي في تاريخيتها وتكونها، والوقوف عند تعثراتها وانتكاساتها، والكشف عما هو واقعي ومثالي فيها. والنظر في شروط إمكان تحققها وبنائها.

ومن بين أهم فضائل هذا البحث أن صاحبه جمع مادة غاية في الثراء والتنوع تتعلق بتاريخ الأقطار المغاربية، بكتابات نخبها المختلفة، وأبحاث المستعمرين ومثقفي الاحتلال، بل إن الأستاذ مالكي، ومن أجل استكمال معطيات بحثه، اضطر إلى النبش في وثائق وزارة الخارجية الفرنسية، وخزانة الجيش الفرنسي بباريس، والخزانة الوطنية الفرنسية، وبعض خزانات ومراكز التوثيق بمدينة «إيكس آن بروفانس» التي تضم أهم الوثائق المتعلقة بتاريخ الوجود الفرنسي بالمغرب العربي.

كل هذه المادة تشكل، بالإضافة إلى الاستعمال الخاص الذي سلكه الأستاذ مالكي، فرصة للاستمرار في موضوع المغرب العربي إن في واقعه التاريخي أو تطورات أحواله. ذلك أن هذه المنطقة العربية، بالرغم من كل ما يمكن أن يقال عنها، بقيت يتيمة من نخبها. ومن ثم فإن كتاب «الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي» يمثل، في تصوري، فرصة لانفتاحات متعددة على البحث والدراسة. ففي تاريخ المغرب، كما يقول أمحمد مالكي، «كثيرة هي القضايا التي بقيت أسئلة معلقة دون أجوبة، ولا حتى الاستعداد للتفكير في صياغة أجوبة عنها. لذلك حين نُسَائِل مرحلة المقاومة من أجل الاستقلال لتحديد كشف حساب عمّا هو موجب وسالب برصيدها الغني بتضحيات الشهداء من أبناء المغرب العربي والأحياء منهم، فإن الأمر يفوق كونه سجين حقبة بذاتها ولذاتها، ليمتد ويتداخل مع ما هو أقدم منه بكثير ولاحق له. لذلك. . . عرفت تجربة الحركات الوطنية المغربية في مقاومتها الاستعمار والتفوق عليه عدة بياضات، ولما لا التسويات التاريخية - وهي بياضات لم تفقد قيمتها حتى اليوم، بل زادت تعثرات المغرب ما بعد الاستقلال، وأزماته، من دقتها وحساسيتها ومكانتها الاستراتيجية في مشروع بناء الإنسان المغربي الجديد. إنها قضايا (بياضات): الديمقراطية، والوحدة، والحداثة، وتأسيس المغرب العربي التاريخي».



المسهمون في هذا العدد

الفضل شلق:

رئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان، ورئيس التحرير المشارك لمجلة الاجتهاد. مؤلفاته: الطائفية والحرب الأهلية في لبنان (1977)، وإشكاليات التوحد والانقسام: دراسات في الوعي التاريخي الغربي (1985)، والأمة والجماعة والدولة (1993). وله دراسات ومقالات في قضايا الثقافة القومية، والسلطة والتحديث في الوطن العربي.

إبراهيم بيضون

أستاذ التاريخ الإسلامي بكلية الآداب بالجامعة اللبنانية. له كتبٌ كثيرةٌ في تاريخ الإسلام الأول أهمها: الحجاز والدولة الإسلامية (1983)، والاتجاهات السياسية في الكوفة في القرن الأول (1985)، والدولة الأموية والمعارضة (1985)، ومن الحاضرة إلى الدولة (1986)، وتكون الاتجاهات السياسية في الإسلام الأول (1987)، ومؤتمر الجابية (1987)، والأنصار والرسول (1989).

سالم حميش:

أستاذ فلسفة التاريخ بجامعة الرباط. من أعماله: ابن خلدون والتفكير في الانتكاس التاريخي (بالفرنسية)، وله أعمال أدبية، منها مجنون الحكم الحائزة على جائزة الناقد للرواية (1990). أعادت دار المنتخب العربي بلبنان حديثاً نشر كتابه المعروف حول التشكلات الأيديولوجية في الإسلام.

محمد حافظ يعقوب:

كاتب عربي مقيم بباريس، ومختصٌّ في العلوم الاجتماعية. من دراساته: نظرة جديدة إلى تاريخ القضية الفلسطينية (1917 - 1947)، والتخلف العربي والتحرر العربي.

ناصر الربّاط

أستاذ العمارة والفن الإسلامي بمعهد ماساشوستس للتكنولوجيا (MIT). أطروحته للدكتوراه عن قلعة صلاح الدين. وله دراسات في معالم المدينة الإسلامية، والتأثيرات العسكرية على العمارة الإسلامية.

عز الدين جسّوس:

أستاذٌ مغربيٌّ مختصٌّ بالتاريخ الإسلامي ومناحيه الاقتصادية والمالية والإدارية. صدرت له دراساتٌ وبحوثٌ في مجالات التاريخ الاقتصادي والإداري.

إبراهيم القادري بوتشيش:

أستاذٌ مغربيٌّ مختصٌّ بالتاريخ الأندلسي.

صدرت له قبل مدة دراسةٌ عن الإقطاع في الأندلس وآثاره السياسية.

السيد محمد الشاهد:

أستاذ مشارك بقسم الأبحاث بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. له دراسات في الاستشراق، وتأثيرات الفكر الغربي في الفكر الإسلامي، والحوار الإسلامي المسيحي.

عز الدين العلّام:

أستاذٌ مغربيٌ معنيٌّ بدراسات الإسلام الوسيط، ومفاهيم السياسة والاجتماع في التاريخ الفكري العربي الإسلامي. وصدرت له دراسةٌ عن الأدب السياسي السلطاني العربي القديم (كتب نصائح الملوك).

محمد حناوي

باحثٌ مغربيٌ مهتمٌ بالبحوث التاريخية الإسلامية والتاريخ الأندلسي. وله قراءات منشورةٌ في ذلك في الدوريات.

تركي على الربيعو:

كاتب من سوريا تتركز اهتماماته على التطورات الفكرية والاقتصادية في المشرق العربي.

محمد نور الدين أفاية:

باحث مغربي. له عناية بالفكر الفلسفي الغربي والعربي واهتمام نقدي بالفكر العربي الحديث والمعاصر. صدر له حديثاً كتاب بعنوان المتخيّل والتواصل.

جميل قاسم:

باحث فلسطيني مختصٌّ بالفلسفة. نشر العديد من المقالات في الدوريات العربية (الفكر العربي المعاصر، الوحدة والفرنسية Passarelles). له كتاب قيد الطبع بعنوان (نقد الفكر العربي: من الماهية إلى الوجود).

صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد

الخراج والإقطاع والدولة

• • •

الشريعة والفقه والدولة(1)

• • •

الشريعة والفقه والدولة(2)

• • •

المثقف والسلطان في المجال
الحضاري العربي الإسلامي(1)

• • •

الثقافة والسلطة في المجال
العربي الحديث(2)

• • •

المدينة والدولة في الإسلام(1)

• • •

المدينة والدولة في الإسلام(2)

• • •

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي(1)

* * *

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي(2)

* * *

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (3 - 4)
هموم الحاضر والمستقبل

* * *

السلطة
الفكرة والبنية في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

* * *

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر(2)

* * *

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر(3)

* * *

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (4 - 5)

* * *

البداوة والتحضر في المجال

الحضاري العربي الإسلامي(1)

• • •

البداوة والتحضر في المجال

الثقافي العربي(2)

• • •

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي(1)

• • •

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي II

• • •

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي III

• • •

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي I


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مجلة الاجتهاد

ملفات الأعداد المقبلة

• • •

فكرة التاريخ والوعي

التاريخي العربي II

• • •

التجارة والزراعة والنقد والسلطة

مسائل الاقتصاد السياسي

في المجال العربي الإسلامي

• • •

مسائل الحوار والانفتاح والتجدد

حديث المسيحية والإسلام

• • •

الوطن العربي في التسعينات

صراعات الثقافة والسياسة

على الأرض العربية

• • •


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی